BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

DIRIGIDA POR EL

Dr. RAMÓN SARRÓ

Dr. RUDOLF ALLERS

Profesor de la Universidad de Viena, la "Catholic University of America"
y la Universidad de Georgetown

PEDAGOGÍA SEXUAL

FUNDAMENTOS Y LÍNEAS PRINCIPALES ANALÍTICO - EXISTENCIALES

Con una Introducción y Notas
por el Dr. OLIVER BRACHFELD
Ex Presidente de «The Interamerican Society of Psychology»

EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. - BARCELONA

Título de la obra original:
SEXUALPÄDAGOGIK. GRUNDLAGEN UND GRUNDLINIEN
publicada por Verlag STYRIA, Graz-Viena-Colonia

Traducción directa del original alemán por el
DR. OLIVER BRACHFELD

Sobrecubierta diseñada
por
ERWIN BECHTOLD

© RUDOLF ALLERS, 1934
EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A.
BARCELONA (ESPAÑA)

Primera edición: noviembre de 1958

Segunda edición: mayo de 1965

Depósito legal: B. 27290 - 1964

Número de registro: 2473 - 58

Derechos literarios y artísticos reservados para todos los países

Talleres Gráficos de la Editorial Casal i Vall. - ANDORRA

INDICE

		Pág.
	DEDICATORIA	7
	PRESENTACIÓN: *Rudolf Allers, la «Tercera Escuela Vienesa» y la pedagogía sexual*, por el Prof. OLIVER BRACHFELD	9
1.	La «Tercera Escuela Vienesa»: Análisis existencial y logoterapia	11
2.	Personalidad y obra de Rudolf Allers	14
3.	De la «autenticidad» a la «ejemplaridad»	19
4.	El interés por el «tema sexual»	23
5.	El «problema sexual»	27
6.	Los celebérrimos «Informes Kinsey»	31
7.	La falta de amor	33
8.	El «pesimismo sexual»	38
9.	Pedagogía sexual católica	40
10.	Resumen de la Pedagogía sexual adleriana	42
	NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN	47
	OBRAS PRINCIPALES DE RUDOLF ALLERS	48
	PRÓLOGO	49
I.	*Introducción*	51
	Aparición del «problema sexual»	55
	Algunas cuestiones previas y conceptos básicos	60
II.	*El papel de la sexualidad dentro de la personalidad integral*	77
	Instinto, pulsión, voluntad	79
	Relación de la sexualidad con los valores	86
	Placer sexual, valor, sacrificio	91

		Pág.
III.	*Acerca del problema de la psicología de la vida sexual*	97
	Sexualidad y amor	102
	Diferencias en la sexualidad de hombre y mujer	106
	Acerca de la «expresión»	115
	La sexualidad en la edad infantil	127
	La pubertad	130
	Fantasías y ensueños	138
	Hallazgo del Yo y la sexualidad	143
	El despertar de la sexualidad	154
	Acerca de virtud y pureza	156
	Pureza y personalidad	166
	Algo más sobre sueños y fantasías	183
	La situación íntima de la juventud	194
	El pudor	201
	El autoerotismo	215
	El homosexualismo	225
IV.	*Educación*	229
	La meta de la educación sexual	237
	Dificultades fundamentales	240
	El problema de la educación de la voluntad	243
	La preparación	245
	Conciencia autoestimativa y confianza	250
	Diálogo y comprensión	262
	Aclaraciones sexuales	273
	Pormenores diversos	295
	Algo más sobre «educación de la voluntad»	303
	Educación y fidelidad a la verdad	307
	La actitud pedagógica	315
	El desarrollo de las muchachas	318
	Visión de los valores y educación	320
	Tentación y seducción	329
V.	*La preparación al matrimonio*	347
	El aspecto sexual del matrimonio	349
	El «papel sexual»	356
	La educación hacia el espíritu comunitario	358
	La elección del cónyuge	363
	El hombre y la mujer en el matrimonio	368
	CONCLUSIÓN	373

A Su Excelencia el Reverendísimo Sr. Prelado
Dr. HERMANN PEICHL, O. S. B.
Abad de la «Schottenabtei»

PRESENTACIÓN

RUDOLF ALLERS, LA «TERCERA ESCUELA VIENESA» Y LA PEDAGOGÍA SEXUAL

por el Dr. OLIVER BRACHFELD

1. LA «TERCERA ESCUELA VIENESA»: ANÁLISIS EXISTENCIAL Y LOGOTERAPIA

Galileo (¡hoy tan actual!) exigía que se midiera todo, y que todo cuanto aún no fuera medible ni mensurable se hiciera medible y mensurable. Nuestra era, que es en cierto modo la de la Pedagogía, parece proponerse, además de realizar aquel postulado galileico, otro objetivo: enseñarlo todo, y cuanto aún no sea enseñable ni aprendible hacerlo enseñable y aprendible. La Tecnología, que es la madre de la moderna Gran Sociedad Industrial de Masas, está alienando al Hombre de sí mismo hasta tal punto, que es preciso enseñarle a éste la «Técnica de la Felicidad», «El Matrimonio Perfecto» —el título de este libro de Van de Velde podría cambiarse, según el Dr. Biot, más bien por el de «El matrimonio perfectamente inmoral» — y, desde luego, el «Buen Comportamiento Sexual». Hace unos cuantos decenios, ningún autor serio, universitario, se hubiera dedicado a escribir obras sobre «El Éxito en la Vida» o «La Felicidad»; mas hoy tales materias son ya de rango académico. ¡Si hasta se enseñan, en muchas Universidades norteamericanas, las «Relaciones Humanas» y las «Relaciones Matrimoniales», lo que sólo prueba que tales relaciones han llegado a ser «inhumanas»! Lo que más discute una época es lo que le falta.

Hacer tales materias «enseñables y aprendibles», *lehrbar und lernbar machen*, fue una de las ideas favoritas de Oswald Schwarz, uno de los fundadores de lo que hoy llamamos «Tercera Escuela Vienesa». La primera la formaron Freud y la Escuela Psicoanalítica; la segunda, Alfred Adler y su Psicología

1. LA «TERCERA ESCUELA VIENESA»: ANÁLISIS EXISTENCIAL Y LOGOTERAPIA

Galileo (¡hoy tan actual!) exigía que se midiera todo, y que todo cuanto aún no fuera medible ni mensurable se hiciera medible y mensurable. Nuestra era, que es en cierto modo la de la Pedagogía, parece proponerse, además de realizar aquel postulado galileico, otro objetivo: enseñarlo todo, y cuanto aún no sea enseñable ni aprendible hacerlo enseñable y aprendible. La Tecnología, que es la madre de la moderna Gran Sociedad Industrial de Masas, está alienando al Hombre de sí mismo hasta tal punto, que es preciso enseñarle a éste la «Técnica de la Felicidad», «El Matrimonio Perfecto» —el título de este libro de Van de Velde podría cambiarse, según el Dr. Biot, más bien por el de «El matrimonio perfectamente inmoral» — y, desde luego, el «Buen Comportamiento Sexual». Hace unos cuantos decenios, ningún autor serio, universitario, se hubiera dedicado a escribir obras sobre «El Éxito en la Vida» o «La Felicidad»; mas hoy tales materias son ya de rango académico. ¡Si hasta se enseñan, en muchas Universidades norteamericanas, las «Relaciones Humanas» y las «Relaciones Matrimoniales», lo que sólo prueba que tales relaciones han llegado a ser «inhumanas»! Lo que más discute una época es lo que le falta.

Hacer tales materias «enseñables y aprendibles», *lehrbar und lernbar machen*, fue una de las ideas favoritas de Oswald Schwarz, uno de los fundadores de lo que hoy llamamos «Tercera Escuela Vienesa». La primera la formaron Freud y la Escuela Psicoanalítica; la segunda, Alfred Adler y su Psicología

del Individuo (1); la tercera, un grupo de psicoterapeutas que solían poseer cada uno tres títulos de doctor —en Medicina, Derecho y Filosofía—: el citado Oswald Schwarz (que enseñaba Urología, y que llegó a ser tan profundo filósofo «existencial», que los estudiantes le motearon de «*urósofo*»), Rudolf Allers, Paul Schilder y algunos más.

De este grupo que Adler obligó a separarse de su Escuela —no era miembro de ella Paul Schilder, más «freudiano» que el propio Freud— iba a salir más tarde Viktor E. Frankl, actual Director del Departamento de Neurología de la Policlínica General de la Ciudad de Viena, conocido hoy como el creador del *Existenzialanalyse* y su aplicación práctica llamada *Logoterapia*. («Logos» significa en este término nuevo *dos cosas* distintas a la vez: «sentido» de la vida y «lo espiritual», frente a lo meramente psíquico.) Oswald Schwarz prologó la primera obra del entonces joven estudiante Frankl sobre Filosofía y Psicoterapia. Afirmaba nada menos que, en su libro, el muchacho conseguía para la Psicoterapia lo que el propio Kant había logrado para la Filosofía. La obra no se publicó, y Frankl considera hoy —con «más maduro criterio», según la carta que me dirigió el 23 de septiembre de 1958— que aquella frase debe aplicarse a Rudolf Allers, autor de este libro. Y aun cuando «por razones didácticas se vea obligado a simplificar a veces ciertos puntos», el creador de la Logoterapia y del Análisis Existencial, celebrado con entusiasmo en Barcelona con motivo del banquete final del IV Congreso Internacional de Psicoterapia, no sólo no niega su «filiación» intelectual, sino que dedica su último libro a Oswald Schwarz. Habla de éste y de Allers como de «sus grandes maestros». A este último le tributó un solemne

(1) La obra de mayor éxito en español de ADLER, éxito que se está haciendo permanente, es *El sentido de la Vida*, que tradujimos hace casi cinco lustros para la entonces incipiente Editorial Luis Miracle. Se han agotado hasta la fecha siete ediciones, sin contar varias ediciones «piratas», en Chile, México, etc.

recibimiento en Viena —y no opone reparos a que su Logoterapia sea considerada como la «continuación legítima de la Psicología adleriana». Viktor E. Frankl puede (y debe) ser considerado, pues, como representante genuino de la Tercera Escuela Vienesa, título honorífico que parece discutirle hoy en su Viena natal Igor Caruso (*Psicoanálisis y síntesis existencial* se titula una obra de éste, ejemplarmente vertida al español por el Reverendo P. Pedro Meseguer, S. J.), cuyo grupo acaso pase un día a la Historia de la Psicoterapia bajo el nombre de «Cuarta Escuela Vienesa». Hoy, cuando ya circulan numerosos libros de Frankl en versiones argentinas, sólo se hace obra de justicia con publicar algún que otro título de su maestro Allers, a fin de que el panorama resulte más completo y no se pierda ningún eslabón. Observemos también que en el nuevo gran *Tratado de las teorías de las neurosis y psicoterapia*, en cinco tomos, cuya publicación Frankl dirige en unión con el barón von Gebsattel e I. H. Schultz, se le asignaron dos importantes capítulos a Rudolf Allers, último superviviente de aquel grupo brillantísimo que «daba el tono» en la Universidad de Viena, junto con los esposos Bühler, hacia 1925. (Por las afinidades entre la «Psicología Evolutiva» de factura bühleriana y el grupo aludido, acaso tengamos que incluir también a Carlos y Carlota Bühler entre los miembros de la Tercera Escuela Vienesa).

Dicha Escuela, animada por el afán de superar a Freud y Adler a la vez y establecer una síntesis creadora de todas sus ideas aprovechables, fue la primera en fundamentar sólidamente la primera psicoterapia «existencial» —la adleriana—. Como consecuencia de esto, en el citado Congreso, organizado y presidido por el Dr. Sarró, se lamentó la ausencia de Rudolf Allers, psicoterapeuta existencial católico, ausencia bastante lógica, por lo demás: Allers es el «anti-Freud» por excelencia. Ya en 1920 publicó una de las críticas más penetrantes del psicoanálisis freudiano (*Ueber Psychoanalyse*), y unos veinte años después volvió al tema con su libro *The Successful Error* (Sheed & Ward, 1941) —el «error que tiene éxito» es, desde luego, uno de los prin-

cipios del psicoanálisis de Freud —. Allers fue un «analista existencial» mucho antes que Heidegger, Sartre, Frankl, Binswanger y Boss. Traductor del opúsculo de Santo Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia* (1936), surgen en sus páginas, como surgieron ya antes en su enseñanza oral, hace seis lustros, temas que entonces constituían una novedad y que hoy están de «moda», como *existencia* o *relaciones*. Desde luego, «la investigación no es monopolio de nadie, no puede ser tratada por ninguna entidad como un derecho de propiedad» (José María Albareda, *Consideraciones sobre la investigación científica*, 1951). Desde Schwarz, Allers, Schilder — fundador éste, después de Adler, de la Psicoterapia de Grupos, hoy igualmente de moda —, numerosos investigadores han realizado una obra meritoria en todos los países, incluso en España. Sin embargo, silenciar a los que osaron ser los primeros, como ocurrió en el citado Congreso, es una injusticia que reclama reparación.

2. PERSONALIDAD Y OBRA DE RUDOLF ALLERS

«La obra de Rudolf Allers está consagrada enteramente al estudio del problema del Hombre», escribe Dom Emile Marmy, recordando sus «páginas ricas en substancia» publicadas en *Études Carmélitaines*. «El conjunto de su obra aporta, desde el punto de vista de la psicología normal y patológica de la persona, una contribución de alto valor, y tanto más sólida cuanto que el autor reúne a la vez las competencias del médico, del psiquiatra, del psicólogo y del filósofo.» (Habría que añadir incluso: y del fisiólogo, ya que antaño se le debió también en el campo de la Fisiología unos aportes nuevos e importantes.)

Rudolf Allers es, en efecto, figura máxima de aquella que llamamos Tercera Escuela Vienesa, constituida como grupo ya en 1925, pero sin que empleara, como hoy se ha puesto de moda, algo pretenciosamente, tal denominación. Expusimos por vez primera las ideas de la Tercera Escuela con motivo de nuestro

primer viaje por España, en 1929. Al reseñarlas un periódico vienés, recibí severa reprimenda; desde Nueva York me preguntó por carta la secretaria de Adler, psicoterapeuta de cierto renombre, «cómo podía hablar de unos *traidores* al movimiento adleriano como Allers y Schwarz...» No sólo contesté a mi corresponsal, a quien no conocía más que de nombre, sino al mismo tiempo al propio Adler, creyéndole a éste, por sobradas razones, inspirador de la misiva. Le pregunté a Adler si, a pesar de mi sincero aprecio por las ideas de Allers y Schwarz, podía aún «considerarme miembro de su Escuela». Contestóme el Maestro diciendo que nadie ni nada le impediría considerar al último de los dos nombrados como un «chapucero», pero que tales divergencias de opiniones «nunca podrían perturbar mis relaciones con mis buenos amigos, entre los cuales le cuento a usted». (El nombre de Allers no quedó mencionado en la carta aludida.) Aquel intercambio de cartas tuvo lugar en 1929.

Pocos meses antes había yo dictado conferencias sobre *Psicología postfreudiana* en los Ateneos de Barcelona y Madrid, así como en la Facultad de Filosofía y Letras, invitado por el profesor don Lucio Gil y Fagoaga. Una de las primeras fue presidida por mi llorado amigo el Dr. Manuel Corachán Llort, en la «Academia y Laboratorio de Ciencias Médicas» de Barcelona, y versaba sobre *Psicogénesis y psicoterapia de síntomas corporales*, que era el título de una magna obra — verdadera «biblia» de lo que hoy se llama Medicina Psicosomática, *avant la lettre* — publicada en 1925 bajo la dirección de Oswald Schwarz, y con la colaboración de una docena de especialistas, entre ellos en primer término, precisamente, Rudolf Allers. Entre mis oyentes en el modesto local de la calle de Lauria se encontraba un joven psiquiatra catalán, el Dr. Ramón Sarró, que unos años más tarde vertió ejemplarmente al español aquella obra que apareció en el año 1932, en una importante editorial barcelonesa (la misma que más tarde, como aún se verá, publicaría igualmente la primera obra de Rudolf Allers traducida al castellano). Aquella conferencia y la subsiguiente publicación de la obra del mismo tí-

tulo marcaron el primer paso de la introducción en el ámbito de la cultura hispana de lo que hoy se ha dado en llamar «Medicina Psicosomática», y que mucho mejor se denominaría *Medicina de la persona* (título de un libro más bien popular de Paul Tournier, cuya versión española publicamos en 1946).

Por no querer someterse a ningún «sectarismo científico», Oswald Schwarz y su entrañable amigo Rudolf Allers — las dos «mejores cabezas» de la escuela de Alfred Adler hasta entonces — se vieron obligados a retirarse de la Asociación de Psicología del Individuo presidida por éste, pérdida irreparable para la «Segunda Escuela Vienesa». Contribuía no poco a aquella separación el hecho de que Allers constituyera casi él solo la llamada «ala derecha» de la Escuela Adleriana; predominaban en ésta elementos de todos los matices del «marxismo» a la sazón imperante, desde austromarxistas moderados hasta comunistas declarados como Otto Rühle, autor de *El Alma del niño proletario*, publicado por Espasa-Calpe. El propio Adler rehusaba adoptar una postura política, aun cuando en su juventud había sido socialdemócrata y en 1918 había publicado un estudio sobre «Bolchevismo y Psicología», atacando al primero; por eso pretendía mantener su teoría y práctica alejadas de toda «tendencia política o conceptuomundial determinada». Aun siendo católico un hermano suyo (bibliotecario en el Vaticano), él se hizo protestante muy joven. No le gustaba que Allers, ya a la sazón, elaborase una «versión católica» de sus teorías. Sin embargo, aun cuando Allers hiciera siempre una abierta confesión de fe católica, era tan poco «sectario» que colaboraba íntimamente con Oswald Schwarz, agnóstico. Su colaboración llegaba a tales extremos, que ambos afirmaban no saber, a menudo, si tal o cual idea había brotado primero en la mente del uno o del otro. En realidad, en no pocos puntos el propio Schwarz llegó tan cerca de una posición católica como más tarde Viktor Frankl (cuyas teorías son consideradas por muchos católicos austríacos y extranjeros como más conformes con el dogma, dicho sea de paso, que las del «católico declarado» Igor Caruso). Como católico de origen

hebreo, Allers tuvo que huir de Austria al ser ocupada su patria por Hitler. Obtuvo inmediatamente una cátedra en la *Catholic University of America*, de donde muchos años más tarde pasó a la igualmente católica *Georgetown University*. En Europa, sus ideas fueron popularizadas por el Rvdo. P. Agostino Gemelli y, después de la Segunda Guerra Mundial, propagadas sobre todo en las Universidades Católicas de Francia y Bélgica, traduciéndose algo tardíamente su obra *Self-Improvement* (1939, Benziger, Nueva York), titulada *Difficulties in Life* (1947, Mercier Press, Cork) en su edición irlandesa, bajo el título de *Handicaps psychologiques de l'Existence* en la versión francesa (Vitte, Lyon, 1954). En España negociamos la publicación de *Das Werden der sittlichen Person* (4.ª edición alemana, Herder, 1935) — «El devenir de la persona moral» — ya antes de la guerra, para mostrar que el «adlerismo» tenía también un «ala derecha» y no sólo un «ala izquierda». El libro sólo pudo aparecer años después, en 1950, bajo el título cambiado (justificadamente, desde luego): *Naturaleza y educación del carácter* (Ed. Labor).

No obstante, tiene toda la razón nuestro distinguido amigo Oswaldo Robles, en *Freud a distancia* — libro publicado con prólogo de Honorio Delgado en México (1955) —, al afirmar que «la personalidad del ilustre autor de la *Psicología del carácter* es, efectivamente, poco conocida en el medio hispanoamericano». Vamos a remitirnos a un extenso capítulo de dicho libro, «*Rudolf Allers* o el *Anti-Freud*», para la presentación del autor de la presente obra, cediéndole la palabra.

«*Sabemos de él por una magnífica monografía*, Concepto de la interpretación, *que figura como capítulo de la obra de Oswald Schwarz intitulada* Psicogénesis y psicoterapia de los síntomas corporales; *también por otra publicación que corre en lengua española con el título de* Naturaleza y educación del carácter.

Rudolf Allers nace en Viena, en el seno de una familia católica, el año 1883. Graduado doctor en medicina por la Uni-

versidad de su ciudad natal, desempeña funciones de asistente en la clínica psiquiátrica de Praga durante los años 1908 y 1909. Desde 1910 hasta 1914 trabaja como adjunto de Pick y de Kraepelin en la clínica psiquiátrica de Munich. Durante el año 1919 realiza investigaciones sobre el metabolismo en las enfermedades mentales y sobre fisiología del sistema nervioso en el Instituto de Fisiología de la Universidad de Viena [allí mismo donde antes trabajara Freud]. *Siguió durante varios años las lecciones de Adler, separándose de su escuela en el año 1927 para seguir su propia dirección.*

Escritor sólido y brillante, es autor de numerosas obras. Entre las principales citaremos: Psicología de la vida sexual, *que ocupa el volumen II de la* Psicología comparada *de Kaffka; la* Caracterología médica, *que forma parte del* Tratado de Biología y Patología *de Brugsch y Lévy; la* Psicología del carácter, Pedagogía sexual, El error que tiene éxito, *etc.*

Rudolf Allers, como Karl Jaspers, es a la vez un pensador, un filósofo destacado y un eminente psicopatólogo. En el dominio filosófico se encuentra ligado a la doctrina de Santo Tomás de Aquino y posee un doctorado en Filosofía Escolástica. Es autor de una traducción en lengua alemana de las obras de San Anselmo y del opúsculo De Ente et Essentia *de Tomás de Aquino (1936).»*

A ello sólo podríamos añadir lo que ya dijimos públicamente en el IV Congreso Internacional de Psicoterapia: a saber, que por tratarse del máximo exponente del «análisis existencial» —que arranca en Adler y *no* en Binswanger, Frankl, Boss o Caruso, como se quería hacer creer en dicha magna reunión—, la presencia de Allers hubiera sido tanto más necesaria cuanto que se celebraba en España, país católico. Sólo nos queda el consuelo de poder leer sus nuevas e importantes contribuciones sobre el tema en el magno *Tratado* alemán ya citado.

3. DE LA «AUTENTICIDAD» A LA «EJEMPLARIDAD»

Parte de la doctrina de Allers se halla expuesta, y muy elocuentemente, en el libro ya citado de Oswaldo Robles (págs. 86 a 107). «*El discípulo de Adler* —escribe el autor mexicano— *piensa que toda situación que incluye una vivencia de impotencia engendra la angustia. La angustia constituye un fenómeno esencial de todos los estados neuróticos. Aparece cuando se combate por la victoria y se tiene por posible la derrota; mas cuando desaparece la posibilidad de victoria, la angustia es substituida por otros fenómenos: perdida la esperanza aparece la desesperación; pero puede aparecer también la resignación y el sometimiento al destino o a la voluntad de Dios.*

Otro carácter de la neurosis señalado por Allers, y sobre el que ha insistido Binswanger, de quien parece lo tomó Sartre para estructurar su psicoanálisis existencial, *es la inautenticidad* (1). *La inautenticidad afecta a las vivencias o a los factores vivenciales aislados. Es ésta la inautencidad que Rudolf Allers denomina inmanente, la que se presenta cuando el sujeto vive en dos o más direcciones, o esferas, siendo ellas no sólo distintas, sino contradictorias. El vivir en actitud exhibicionista, el vivir en pose, el no estar plenamente en una vivencia, ya se trate de una vivencia en acción o de una vivencia de contemplación, es el vivir inauténtico, es el vivir neurótico. Pero también se vive inauténticamente cuando hay discrepancia entre el ser de la persona y su conducta. El* ser de la persona *representa para Allers, y en esto se aproxima al punto de vista sostenido por Baruk, la*

(1) ALFRED STERN, autor de un excelente libro: *Sartre: His Philosophy and Psichoanalysis* —en la versión argentina falta el mejor capítulo— acusa a SARTRE de «plagiar» a ORTEGA. Ambos parecen haber tomado «prestadas» sus ideas sobre «*plan de vida*» y «*autenticidad*» de ADLER y ALLERS. (*Nota de O. B.*)

idea que el sujeto tiene de sí mismo. Cuando se presenta una contradicción vivencial, una vivencia de disconformidad entre el aparentar y el ser, entre la propia conducta y la idea que se tiene de sí mismo, sino fundamentalmente de la actitud del existente frente a su propio ser.

En suma, la conducta humana es psicológicamente auténtica cuando se acepta la radical finitud; la existencia humana es auténtica y saludable cuando la vivencia de aceptación se superpone a la vivencia óntica de la limitación del propio ser humano y también a su defectuosidad e impotencia circunstanciales. El actuar inauténtico, en cambio, no consiste en negar la radical finitud, la que se presenta indudable a la más superficial reflexión, sino más bien en actuar como si se negara. Es precisamente, explica el ilustre autor de Naturaleza y educación del carácter, *por esta posibilidad de vivir inauténtico que tiene todo existente humano, por lo que todo hombre es,* en principio, *capaz de neurosis. No existe, pues, una propensión específica hacia la neurosis. Existen, ciertamente, motivos o circunstancias para la neurosis, como son las dificultades y los errores educacionales, las situaciones sociales, las minusvalías orgánicas, etc. La sola manera de escapar de la neurosis, afirma finalmente el profesor Allers, es procurar que la vida transcurra en una auténtica y completa entrega a las tareas y deberes de la existencia. Sólo «aquella persona que responde constantemente con un decidido* sí *a su puesto de criatura en general y de criatura con una específica y concreta situación» se verá por completo libre de la amenaza de la neurosis.»*

Desde luego, la que denominamos Tercera Escuela Vienesa —Allers y Schwarz, y luego Frankl— en realidad fue bastante más lejos ya en mi época de estudiante en Viena. Si en la escuela adleriana se discutía el tema de la «autenticidad», surgido ya en Nietzsche —cuando Ortega y Gasset lanzó su lema «*¡Seamos auténticos!*», en realidad sólo convertía, sin decirlo, en *lema* o *slogan* publicitario las ideas allí discutidas, y que conocía en parte a través del propio Allers, cuyo verbo escuchó cuando el

viaje de éste a España, en 1926 o 1927—, Allers y Schwarz llegaron incluso más allá. Enlazaban la idea de la Existencia con la Acción —como, algo más tarde también, muchos otros filósofos y psicoterapeutas católicos: Maurice Blondel, Charles Baudouin—; reclamaban al Hombre no sólo la *Autenticidad*, sino incluso la *Ejemplaridad* y la *Eigentlichkeit*, término difícil de traducir (*eigentlich:* lo propio, lo propiamente dicho, lo genuino). Todas estas ideas se han «encarpetado», sin duda por calar demasiado hondo. Hablaban ya de «existencia», pero poco, pues consideraban que ésta, por ser algo «último», es inanalizable. La doble idea fundamental de la «Tercera Escuela Vienesa» es ésta: 1.°, la unicidad de toda persona individual, y 2.°, el papel preponderante del Sentido de la Vida: toda Vida tiene «sentido» y sólo se comprende partiendo de él.

Consideramos, pues, que Allers, como uno de los más brillantes exponentes del moderno *Existencialismo católico*, merece ser conocido en países como los hispanos por sus propias obras y no sólo por el brillante resumen de Oswaldo Robles. Frente al pesimismo nihilista a lo Heidegger y a lo Sartre, representa a nuestro modo de ver un sano y equilibrado optimismo: un optimismo razonado, no bobo ni tonto, que arraiga en la *philosophia perennis* (de la que, como se ha mostrado recientemente, y como dijera hasta el propio Heidegger, la filosofía de éste viene a ser una mera especie de «secularización» muy *sui generis*).

Como «psicología existencial», su teoría y práctica son una rama, como ya queda dicho, del frondoso árbol de la Psicología del Individuo y de la Comunidad de Alfred Adler; podríamos decir incluso que es su brote acaso más fecundo hasta la fecha. En efecto, Adler, terapeuta genial, pero expositor mediocre y poco sistematizador, no elaboró una teoría tan minuciosamente pensada hasta sus últimas consecuencias como Freud, ni tuvo el talento organizador y «publicitario» de éste («publicitario» en el sentido de saber escoger un nombre tan feliz como *psicoanálisis*, ni todo un sinnúmero de términos nuevos, salidos de su propia minerva o adaptados por sus seguidores: *complejo*, de Jung,

Es o *Id* de Groddeck, etc. Murió Adler, además, a los sesenta y siete años, en 1937, cuando venía cosechando sus mayores triunfos en los Estados Unidos, hasta tal punto que le estaba haciendo sombra al movimiento psicoanalítico, tal como se la había hecho antes en Europa. Después de su muerte, cayó en un semiolvido. Sin embargo, el nombre de Adler es citado donde quiera que se habla de Psicología Profunda, aunque apenas se le lee, y a pesar de que maestros tan insignes como Henri Piéron, al igual que muchos otros, llegaran a creer que conceptos como «protesta varonil» y «complejos de inferioridad» le pertenecían a Freud y no a él. El «análisis existencial», al que, sin este nombre, pero hablando ya de Existencia mucho antes de que Heidegger y Sartre confirieran nueva popularidad a este concepto, Allers había llegado ya en los años 20, tiene tanto más mérito cuanto que sabe conciliar brillantemente todo lo vivo en el pensamiento adleriano con la Filosofía Perenne. Compárese lo que Allers supo extraer de las ideas de Adler, con el así llamado «psicoanálisis existencial» de Sartre — el escritor francés también había leído a Adler, pero no tuvo nunca ningún contacto vivo con el maestro vienés, que, como es sabido, no era un escritor muy brillante —. Contrariamente a otro comunista francés, Georges Politzer (*Crítica de los fundamentos de la Psicología*, Valencia, 1929), en vez de echar en saco roto la Psicología adleriana, lo que Sartre hace es tomar el «carácter nervioso» o «neurótico» descrito por Adler, denunciarlo como patológico y combatirlo por medio de la descripción del carácter universalmente humano, de la Condición Humana por excelencia, elevada a categoría. Lo que Adler combatía, Sartre lo eleva a filosofía; pone la obra adleriana «cabeza abajo», invirtiéndola y pervirtiéndola por completo. Muy otra es la actitud de Allers, como puede apreciar cualquier atento lector de la presente *Pedagogía Sexual*.

Obra serena, el libro que estamos prologando parece cerrar un ciclo en los estudios del tema sexual. Éstos, iniciados como estudio del *Amor*, degeneraron en el del *Sexo*. Hoy, autores

como Allers — y tantos otros: René Biot, André Berge, Charles Du Bos, Henri Brémond, Charmot, Cossa, el «personalista» Jean Lacroix, Jean Guitton, Gertrudis von Le Fort, Evdokimoff, etcétera — vuelven a espiritualizar la Sexualidad, de acuerdo con las pautas del vienés Krafft-Ebing y del norteamericano Kinsey, zoólogo que aplicó sobre la especie humana los métodos de la estadística y había intentado «materializar» el Amor.

Echemos una ojeada sobre este ciclo que ahora está ya cerrándose.

4. EL INTERÉS POR EL «TEMA SEXUAL»

Sin duda, nadie se atrevería a negar hoy día que la Sexualidad constituye uno de los aspectos fundamentales de la vida humana. Aun cuando resulte a todas luces exagerado afirmar con E. Bleuler que lo sexual informa «por lo menos las dos terceras partes de nuestros sentimientos y pensamientos» — ello sería ya síntoma de una verdadera neurosis sexual —, es la Sexualidad, o, como se dice hoy en Norteamérica, el «Sexo», la radical humana instituida por la Providencia para asegurar la supervivencia de la especie humana en la Tierra.

Podría sorprender el hecho (si se analiza a la luz de los descubrimientos de la moderna «Sociología del Conocimiento») de que el estudio verdaderamente «científico» de la Sexualidad no se iniciara hasta fines del siglo pasado; anteriormente, sólo los filósofos le habían dedicado unas pocas consideraciones como corolario a sus meditaciones sobre el Amor. Aun cuando Mantegazza, obedeciendo a una corriente de su tiempo que empezaba a interesarse en la «fisiología» de los fenómenos de la «vida moral» (léase: vida psíquica), publicó una *Fisiología del Amor* — del mismo modo que Balzac escribió una *Fisiología del Matrimonio* —, en realidad sólo enfocaba su tema desde el punto de vista filosófico y moral.

El verdadero impulso para un estudio científico de la vida

sexual, en cuanto tal, partió de la Psiquiatría, sobre todo desde R. von Krafft-Ebing, de la Universidad de Viena, con su tratado *Psychopathia Sexualis*. La obra tuvo un enorme éxito internacional, fue traducida a todos los idiomas al correr de los años, y en 1918 alcanzó su quinceava edición en el original alemán, plusmarca editorial excepcional. En su prólogo a la primera edición, Krafft-Ebing pudo aún decir: «Sólo poquísimas personas se percatan completamente de la poderosa influencia que en la existencia individual y social ejerce la vida sexual sobre el sentir, el pensar y el obrar». Schiller (1), en su poema *Die Weltweisen*, reconoce este hecho con estas palabras: «Por ahora, mientras la Filosofía sostenga la construcción del Mundo, la vida preserva su funcionamiento *mediante Hambre y Amor*». Estas palabras iban a ser algo más tarde el lema del psicoanálisis freudiano (2).

No se solía diferenciar por aquel entonces entre «amor» y «sexualidad»; indebidamente se confundían ambos conceptos, como acabamos de verlo por la cita de Krafft-Ebing, la cual completamos con las siguientes palabras, también del ilustre vienés: «Llama mucho la atención que, por parte de los filósofos, la vida sexual haya recibido una apreciación excesivamente

(1) Una investigación reciente (1958) acaba de demostrar que Friedrich SCHILLER fue el autor del mayor número de máximas morales, citas y «palabras aladas» *aún hoy* en circulación en Alemania. Nótese que SCHILLER era el escritor favorito de ADLER (v. *Alfred Adler zum Gedenken*, Viena, 1957, p. 91-10).

(2) Aún Th. REIK, en una conferencia pronunciada en la Universidad de Viena con motivo del setenta cumpleaños de FREUD, empezó con esta misma cita (1926). En la misma sesión universitaria, presidida por el Rector, FERENCZI celebró los méritos del iniciador del Psicoanálisis desde el punto de vista médico. Estaba, pues, equivocado el Dr. SARRÓ al afirmar, en su discurso inaugural del IV Congreso Internacional de Psicoterapia, que, en 1926, en la Universidad de Viena el Psicoanálisis aún era «tabú»; ya desde hacía algunos años, en la Facultad de Medicina, Paul SCHILLER procedía todos los sábados, de 7 a 9, a la «Presentación psicoanalítica de enfermos, para estudiantes de todas las Facultades» (*Psychoanalytische Krankenvorstellungen für Hörer aller Fakultäten*).

secundaria» — consideraba que los poetas habían aportado más material sobre el tema que psicólogos o filósofos —. «Schopenhauer — observa — encuentra verdaderamente extraordinario que el amor sólo haya sido materia para poetas, con la excepción de Platón, Rousseau y Kant, y no asimismo para filósofos». Olvidaba naturalmente el gran filósofo las verdades profundas que los filósofos católicos descubrieron acerca del Amor, por desconocer completamente sus obras. Sólo a partir de los años veinte se empezó a recordar tan profundas verdades, por mérito de Rudolf Allers y de algunos otros investigadores, entre ellos Jean Baruzi.

A partir de Krafft-Ebing, lo que interesa no es ya el «amor» en su conjunto, sino la «vida sexual». Sin Krafft-Ebing no hubieran surgido ni Otto Weininger, cuyo *Sexo y carácter* ejerció enorme influencia en la Europa Central, pese a sus conceptos totalmente equivocados — Weininger, víctima de un tremendo complejo de inferioridad social e intelectual, a causa de ser judío, se suicidó a los veintitrés años —, ni tampoco Freud hubiera osado fundamentar su estudio de la vida psíquica ante todo en la Sexualidad. Krafft-Ebing representaba con su tratado, que apenas contiene algo más que casuística, una especie de «biblia» para la naciente Sexología. Ésta conoció un incremento extraordinario en los países de habla alemana por la agitación seudocientífica de Magnus Hirschfeld, quien organizó toda una campaña a favor de los homosexuales, los transvestistas y otros perversos sexuales, proponiendo que se les permitiese realizar libremente sus tendencias sexuales desviadas; llegó a solicitar de la policía alemana «permiso» para varones que deseaban vestirse como si fuesen mujeres y propugnaba que se tolerasen supuestos «matrimonios» entre homosexuales, ¡nada menos! No debemos ni escandalizarnos ni sonreírnos ante tales pretensiones absurdas, para cuya realización Magnus Hirschfeld — llamado por psiquiatras serios y tan «liberales» como el húngaro István de Máday «un puerco judío», epíteto que hoy tiene interés históricosocial —, fundó todo un «Comité Científico-Humanitario». (En las listas

que se cotizaban a favor de dicho Comité, que navegaba bajo la doble bandera del cientismo y del humanitarismo, pudimos encontrar hasta nombres como el del delicado y finísimo poeta Rainer Ma. Rilke, un pormenor que hasta ahora parece haber escapado por completo a sus numerosos biógrafos y comentaristas.) Sin embargo, aquel movimiento estaba entonces muy justificado; se hallaba a la altura de la Ciencia de entonces, o más exactamente del «Cientismo» decimonónico. En efecto, para la «ciencia *positiva*» todo lo *natural* era «bueno»; la Civilización, y menos aún la Policía o los Tribunales, considerados como potencias sociales retrógradas y reaccionarias, nunca debían inmiscuirse en los «instintos naturales» del Hombre. «¿Por qué castigar a un varón que se comporta como una mujer, si la Naturaleza le hizo nacer medio mujer?» Éste era uno de los lemas de los «sexólogos» de fines del siglo pasado, tal como se puede leer en la gran obra sobre la inversión sexual del Dr. Laupts (seudónimo), especie de Magnus Hirschfeld en Francia, aun cuando su agitación encontrara allí mucho menos eco, por no representar el homosexualismo una plaga social tan tremenda como en Alemania, en donde la lucha contra el tristemente célebre «parágrafo 175» —el que castigaba severamente el homosexualismo— llegó a cobrar dimensiones de una especie de movimiento social, siempre bajo la advocación de argumentos «científicos» (en realidad eran, como acabamos de ver, tan sólo deducciones no-científicas de una *Weltanschauung*, una concepción del mundo cientista-naturalista equivocada). Tuvieron que pasar varios lustros hasta que Alfred Adler formulara un lema que no tuvo tanta resonancia como el de los cientistas-naturalistas: *Sexualität ist keine Privatsache!* («la sexualidad no es ningún asunto privado»). Y aun cuando también Adler se opusiera a que la Sociedad enviase a los homosexuales a la cárcel, la novedad de su punto de vista estribaba en afirmar con suma energía que las aberraciones sexuales no eran en primer término «sexuales», sino psiconeuróticas, unas aberraciones «existenciales» y «humanas», como iban a afirmar casi simultáneamente sus dos discípulos más geniales,

Oswald Schwarz y Rudolf Allers (1). Adler mismo no fue tan lejos; para él, la «vida sexual» estaba regida por factores caracteriales, de los que sólo era «movimiento de expresión», teoría a la que dimos forma más clara en 1930 (2) y que luego Allers formuló a su manera, nuevamente, en su *Pedagogía Sexual*. Toda desviación sexual se puede interpretar, en efecto, a la luz de un estudio más profundo de la persona, como una desviación caracterial; también la conducta sexual normal traduce y expresa, ante todo, el carácter, y sólo se vale de lo sexual como de un *medium*, en vez de dejarse dirigir por un «instinto» impersonal. El «instinto» o el «sexo» no son sino como el motor de un automóvil: sin el motor, el coche no podría moverse; mas sin la voluntad que se imprime al volante por parte del conductor, aquel movimiento no tendría dirección.

5. EL «PROBLEMA SEXUAL»

Entretanto, el «problema sexual» había alcanzado la cima de su popularidad, en parte debida a la difusión de las teorías del psicoanálisis freudiano. Puesto que éste consideraba, sobre todo en un principio, que todo trastorno «nervioso» era consecuencia de una «represión sexual», contraria a todas luces al Naturalismo, que reclamaba, como ya hemos visto, una «libre realización de los instintos» y acusaba a la civilización de «encorsetar» a éstos hipócritamente, con todo un sistema de res-

(1) Véase el punto de vista adleriano sobre el examen de los temas sexuales en las obras que vertimos antaño al español: ADLER, *El homosexualismo y otros problemas sexuales;* y WEXBERG, *Introducción a la Psicología de la vida sexual.*

(2) «Die Sexualpsychologie Alfred Adlers», en *Zeitschr. f. Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik*, Berlín, 1930. V. también nuestro prólogo al libro de ADLER, *El homosexualismo y otros problemas sexuales*, Apolo, Barcelona, 1935.

tricciones y prohibiciones injustificadas desde un punto de vista «libertario» unilateral, *todo el mundo* sin excepción podía, si quería, descubrir en sí mismo tales «represiones» y en consecuencia un «problema sexual» personal.

El descubrimiento del «problema sexual» llegó a ser uno de los paliativos ideológicos de la terrible miseria económica que se había abatido en los dos ex Imperios Centrales: Alemania y Austria-Hungría. En vez de buscar las causas del malestar económico en una estructura socioeconómica atrasada y diletante, se acusaba a la *Kultur*, a la Civilización «excesivamente restrictiva». Surgieron numerosos «profetas» naturistas que predicaban un «retorno a la Madre Naturaleza» — la guerra perdida suscitaría en la Francia gobernada desde Vichy por el mariscal Pétain, veinte años más tarde, un movimiento de «vuelta a la Naturaleza» en el sentido socioeconómico: cultivo del folklore regionalista, etcétera — en forma de vegetarianismo, de no comer sino alimentos crudos. Entre estos naturistas hay que mencionar a los célebres *Rohkostler*, representados por el húngaro Bicsérdy, y a los *mazdaznanistas*, en Francia y en la Europa Central, que pretendían basar su vegetarianismo nada menos que en las enseñanzas de Zoroastro, puesto de moda, bajo el nombre de Zarathustra, por Nietzsche en el campo filosófico. En Berlín se construyó el primer templo budista; pululaban en la Europa Central toda clase de sectas seudorreligiosas, todo como signo del desorden y del malestar socioeconómicos, aun cuando con menos fuerza de atracción que los partidos políticos extremistas. En España fueron apareciendo los libros de tema sexual de Gregorio Marañón, que le dieron mucha fama. Surgió asimismo el movimiento desnudista, hijo de la misma «ideología» lejanamente roussoniana de «vuelta a la Naturaleza», que en cada país cobraba un cariz diferente. Así, mientras en Alemania eran «desnudistas» cierta capa de intelectuales de valía, en España, el desnudismo llegó a ser *apanage* de grupos de un «comunismo libertario» de tipo anarquista, dirigidos por autodidactas semicultos, como el movimiento «Pentalfa» durante la Segunda República, en Barcelona,

que publicaba incluso una revista desnudista. Nada más característico que el destino de cierta película rodada en Alemania, intitulada *Menschen in der Sonne* («Seres humanos tomando el sol»): al pasar a Francia, fue presentada bajo el título más patético de *La Marche au Soleil*, pero al llegar a España se la anunció de una manera más cruda bajo la sola palabra *Desnudismo*, aunque el público que afluía a admirarla tuvo que quedar muy defraudado al verla, pues la censura había cortado todas las escenas en las que aparecían «cuerpos humanos desnudos vistos de cerca». Hubo películas que, so pretexto de campañas antivenéreas, presentaban visiones escabrosas de la «vida sexual» patológica; la juventud visitaba locales clandestinos en los que se proyectaba «cinema *cochon*», como se decía en España; el doctor Martín de Lucenay vendía muchos millares de sus folletos escabrosos en los kioscos de periódicos, versión a su vez mucho más «cruda» que cierta «literatura» abundantemente ilustrada de la Europa Central, como la famosa «Historia de las Costumbres» de Fuchs. Existía, pues, en toda Europa un «problema sexual», fomentado por hábiles editores de libros como *El Matrimonio perfecto*, de Van de Velde. Debemos reconocer que, precisamente por la falta de una Pedagogía Sexual auténtica en las escuelas, en donde a lo sumo se le dedicaba una única lección, encargada al profesor de Zoología (!) para poner en guardia a los jóvenes del peligro venéreo, tales libros, que llegaron a ser *best sellers*, tenían cierta justificación.

En efecto, la ignorancia acerca de los temas sexuales era espantosa en la Sociedad burguesa del primer cuarto de nuestro siglo, gazmoña por antonomasia. Entre las buenas familias de la Europa Central, con hipocresía suma, no se hablaba nunca de tales temas, que eran *tabú*. Se consideraba — como argüía con razón Freud y su escuela — que «la sexualidad nacía una vez aprobado el bachillerato», y las generaciones noveles tenían que conseguir sus conocimientos acerca de la «vida sexual» a través de criados, cocheros y otros subalternos y «malas compañías», con todos los plausibles daños morales y a menudo incluso físicos

correspondientes. Por esta misma hipocresía y gazmoñería de la sociedad burguesa, que aún vivía en la ideología de la «era victoriana» — por el nombre de la reina Victoria de Inglaterra, muy «puritana» incluso en el vestir —, era bastante natural que existiera un «problema sexual», y que surgiera en Alemania una «Ciencia de la Sexualidad» o *Sexualwissenschaft*.

Era el principal animador de ésta el Dr. Max Marcuse, director de un gran Diccionario de Ciencias Sexuales y de una revista de Ciencias Sexuales y Política Sexual (desaparecida al primer soplo del hitlerismo, aparentemente «puritano» y en realidad fastuoso y pagano, poco antes de la toma del poder por dicho movimiento, a principios de 1932) en Berlín. Esta Ciencia Sexual renació después de la guerra, bajo el impulso del Doctor H. Giese, de Francfort, fundador de una nueva Sociedad Alemana de Sexología, que organiza Congresos y publica estudios serios. Sin embargo, el «problema sexual» ya apenas existe; los temas crudamente sexuales atraen mucho menos a la juventud, sobre todo por poseer ésta mayores conocimientos de dichos temas y también por disponer de mayores posibilidades para las satisfacciones instintuales. Asimismo el promedio de la edad en que las nuevas promociones se casan se ha rebajado considerablemente, y la proporción de estudiantes casados ha subido de modo extraordinario. Antes de 1913, el estudiante casado no se daba sino en algunos países hispanoamericanos; hoy parece ser casi lo normal en Francia. No intentaremos en este lugar ningún análisis de las causas socioeconómicas de tales cambios; sólo queremos hacer constar que *el problema sexual ha disminuido muy considerablemente en virulencia* durante los últimos veinte años, por doquier y también en España. La literatura pornográfica más o menos clandestina, aun cuando subsista, al igual que la prostitución más o menos clandestina, ha perdido bastante su fuerza de atracción entre los jóvenes.

6. LOS CELEBÉRRIMOS «INFORMES KINSEY»

En un mundo atribulado por toda clase de problemas y amenazas colectivos — la inflación rampante o virulenta, la amenaza de una guerra atómica, las revoluciones políticas, las hondas transformaciones estructurales de la vida social, etc. —, la aparición del primer «Informe Kinsey» sobre *La conducta sexual del macho humano* (1) tuvo que producir, pues, los efectos de una bomba. Kinsey y sus tres colaboradores aplicaron por vez primera el nuevo método de la «entrevista con cuestionario» de los estudios de Opinión Pública y Demoscopia sobre la «vida sexual». Se interrogó a 12.000 norteamericanos de todas las edades, desde el adolescente hasta el anciano; el cuestionario contenía 325 preguntas, y es admirable el escrúpulo metodológico empleado. La obra se vio inmediatamente muy combatida, hasta por representantes oficiales del psicoanálisis en los Estados Unidos, como Franz Alexander, quien tuvo un tremendo altercado con el propio Kinsey, poco antes de la muerte de éste, en una de las conferencias psiquiátricas anuales organizadas por la Clínica Menninger en Topeka (Kansas). A pesar de todo se publicaron numerosos libros y estudios, y hasta extractos abreviados del mamotreto llamado comúnmente *Kinsey Report*. Especialistas en Estadística nos afirman que el método empleado por el famoso zoólogo, que tuvo la idea de extender sus investigaciones sobre la especie *homo sapiens*, es «absolutamente correcto». Autoridades muy serias afirmaron que la obra de Kinsey pasaría a la posteridad con los mismos honores que *Los orígenes de la especie humana* de Darwin o *El Capital* de Karl Marx; se colocaba a Kinsey hasta por encima de Freud, ya que para cierto espíritu «cuantitativista» norteamericano, el creador del psicoanálisis, que

(1) KINSEY, POMEROY y otros: *Sexual Behavior in the Human Male*, Nueva York, 1948.

repudiaba la Estadística, no era más que un *armchair psychologist:* un pobre «psicólogo de butaca», y sólo puede ser considerado como «científico» un estudio empírico de observación de gran número de casos, estadísticamente valedero («La Estadística empieza por el número mil», afirma el psicólogo y sociólogo norteamericano, de origen vienés, Paul F. Lazarsfeld).

La publicación, en 1953, del segundo *Informe Kinsey*, esta vez dedicado a la *Conducta Sexual de la Hembra Humana* —esos títulos señalan ya la procedencia de Kinsey y sus enfoques de la Zoología, y el hecho de que tales estudios se realizaran es otro síntoma de cierto «darwinismo social» hoy imperante, del que el nazismo fue hasta ahora la más tremenda variante política—, llamó aún más la atención pública. Ambos informes fueron traducidos al español, en la Argentina, vendiéndose a precios muy elevados, como también al francés y al alemán. Son de una lectura muy interesante, aunque deben considerarse con cautela suma y sobre todo evitar, como observara el psicólogo de la juventud, Jacques Berna, de Suiza, que puedan caer en manos de jóvenes inexpertos. Jamás la prensa mundial había comentado tanto una obra científica como este segundo informe; tanto más curioso resulta —o acaso se trate de una relación de causa a efecto— que, en poquísimo tiempo, dichos *Informes* hayan caído en un olvido punto menos que total, siendo consultados tan sólo por muy contados especialistas.

Es curioso observar —observación que pudimos hacer al consultar las obras de Sheldon sobre biopsicomorfología— que la «validez» del método estadístico, «perfecto» en el primer *Informe*, resulta ya mucho menos fidedigno en el segundo (en Sheldon la tercera obra es ya estadísticamente hasta *muy* insuficiente). Sus resultados, de todos modos, sólo valen para los mismos Estados Unidos, en donde fueron obtenidos. También otros estudiosos —esta vez psicólogos y sociólogos— intentaron inmediatamente justipreciar aquellos resultados de los *Informes* que se refieren a la sexualidad de la edad juvenil, para sus propios fines, completándolos con observaciones propias. Lawton (Shailer Upton) y Archer (Julius) estudiaron *La conducta sexual de los jóvenes* —hay edición alemana, de 1952 (1)—, y se llegó a escribir todo un estudio sociológico sobre *Las costumbres de «dating» en los jóvenes norteamericans*. Se entiende allí por *dating* el hecho de que una o varias parejas de jóvenes de uno y otro sexo «salgan juntos» para divertirse de noche, costumbre muy peculiarmente norteamericana.

Todas estas obras nos presentan un cuadro punto menos que aterrador del descuido moral en que van creciendo la mayoría de jóvenes norteamericanos. Los autores aducen como explicación la desintegración de la familia y el subsiguiente deseo y nostalgia de los jóvenes de una intimidad, de una comunidad, de un «estar juntos» (*togetherness*), de pertenecer a un grupo (*belongingness*), etc.

7. LA FALTA DE AMOR

Podemos afirmar que ello no es causa, sino consecuencia, de algo más profundo y aún más aterrador: la *falta de amor* en la vida norteamericana actual. Por cierto, se perfila ya una saludable reacción en todos los planos. Si hasta hace poco el padre de familia apenas pasaba unas pocas horas en casa —no regresaba al hogar al mediodía, sino a la noche, y no tenía tiempo de ocuparse de sus hijos—, si los jóvenes norteamericanos venían creciendo hasta hace poco «como si no tuvieran padres», abandonados a los cuidados de la madre y de la maestra de escuela, por existir ya apenas maestros varones, con todas las consecuencias psicopatológicas de esta situación (puestas de relieve sobre todo por el psiquiatra Stricker), actualmente las excursiones de familia en automóvil parecen significar un con-

(1) LAWTON & ARCHER, *Das sexuelle Verhalten der Jugendlichen*. Bonn, Instituts-Verlag, 1952.

trapeso: el padre, en los Estados Unidos, vuelve a descubrir a sus hijos y a ocuparse de ellos, ya que empieza a gozar de más «tiempo libre» que antes, gracias a la reducción de las horas de trabajo y la «semana de cinco días» o cuarenta horas semanales. Si por un lado los norteamericanos disponen ya de muchos métodos y técnicas para «suprimir la angustia» en su vida social, de los que nosotros en Europa aún no disponemos —y cuya necesidad en España es afortunadamente mucho menor que en otros países europeos—, por otro lado, la gran añoranza de amor verdadero que sufre la adolescencia y la juventud de una nueva Gran Sociedad Industrial de Masas, en la que privan los motivos económicos, es algo que tampoco ha cobrado tamañas dimensiones en el Viejo Continente. Sin embargo, tal como se dice ya en Alemania, «lo que vemos hoy en los Estados Unidos lo veremos en nuestro país también dentro de un par de años», por lo que haremos bien en precavernos y prevenirnos. La Productividad es hoy la palabra mágica, el sésamo socioeconómico que abre la puerta que conduce a un mayor bienestar de las masas. Vivimos bajo la presión de lo que hemos denominado «imperativo demográfico», que ni siquiera una pluma tan brillante como la del R. P. Martín Brugarola ha conseguido poner debidamente de relieve. La humanidad se multiplica a un ritmo vertiginoso: sólo se podrá alimentar y vestir a esas ingentes masas humanas gracias a una Productividad cada vez mayor, y ésta requiere a su vez la transformación de nuestras sociedades, en gran parte aún agrarias y rurales, en industriales. Por suerte, el ejemplo de Norteamérica nos muestra no sólo las ventajas, sino también las plagas y los estragos de la moderna Gran Sociedad Industrial de Masas. Disponemos de un poco de tiempo para «prepararnos», aunque haya sonado ya la «hora 23» y esté sumamente cerca la «hora 24». Por esta razón nos hemos decidido a publicar el presente texto.

En efecto, debemos interpretar los *Informes Kinsey* como un *menetekel*, como una advertencia aparecida en letras de fuego

en la pared. No estamos tampoco al margen en Europa, y ni siquiera en España, de una evolución que ya ha comenzado también en el Viejo Mundo, aun cuando sólo presenciemos sus primeros síntomas: las imposiciones de los «semifuertes» —término absurdo que, pese a las protestas de los pedagogos, se ha impuesto en la Europa Central: *die Halbstarken* —y su gamberrismo, el aumento de la delincuencia infantil y juvenil, la vulgarización de las costumbres y de la vida en general, etc. Aún, por suerte, no leemos en nuestra prensa grandes titulares, muy corrientes en los Estados Unidos, como los siguientes: «*Catorce jóvenes organizan orgías alcohólicas y sexuales en Milwaukee...*» «*Orgías sexuales de cuatro muchachas de corta edad en Hammond, Indiana...*» Sin embargo, hubo ya algunos casos, y precisamente en la buena sociedad, de síntomas parecidos, incluso en España, en donde, dicho sea de paso y no sin satisfacción, la delincuencia infantil y los excesos sexuales de la juventud son aún relativamente insignificantes—. (¿Deberíamos sospechar que la nimiedad relativa de la delicuencia infantil es una especie de compensación de la inmoralización creciente de la vida de los adultos, y acaso una especie de «protesta juvenil» contra aquélla?) Es una suerte, en verdad, que no tengamos que leer noticias alarmantes como éstas, por ejemplo: «El doctor Bruce Robinson, psiquiatra escolar, informó recientemente que en Nueva York, de entre 15.000 alumnas de las *High schools*, 3.750 tenían ya experiencias sexuales y 150 estaban embarazadas...» «Un 50 por 100 de las muchachas, al alcanzar los veinte años de edad, ya han perdido la virginidad...», etc. Sin duda no se conocen todavía, en la misma medida que en los Estados Unidos, las malas costumbres, llamadas *necking and petting*, término intraducible en español, mas no, desgraciadamente, ciertos términos análogos que, por fortuna, nunca aparecen en letras de molde, como las citadas palabras norteamericanas en aquel país.

Transcribamos aquí una sola pequeña tabla del *primer Informe Kinsey* para probar —*mutatis mutandum*, e insistiendo

una vez más en que las estadísticas norteamericanas no tienen valor en otros países, pero sí pueden ser indicativas de una evolución eventual para el futuro si no se fomenta la buena Pedagogía Sexual — que la Educación no puede continuar mostrándose indiferente ante el «tema sexual»:

	«Grade School»	«High School»	«College»
Poluciones nocturnas . . .	56,9 %	74,3 %	91 %
Masturbación	89,4 %	93,9 %	88,9 %
Caricias hasta el orgasmo .	14,6 %	22,4 %	31,2 %
Relaciones carnales	76,1 %	73,7 %	30,8 %
Relaciones con prostitutas .	40,6 %	40,6 %	13,6 %
Homosexualismo	29,3 %	43,7 %	25,6 %

La publicación de tales datos sonó como un tiro en los oídos no sólo de muchos educadores, sino incluso de no pocos médicos; todos ellos venían creyendo algo cándidamente que el peor «mal» que podía aquejar a los jóvenes norteamericanos eran las poluciones nocturnas, y nada más, con algunos casos de masturbación. Supongamos que los datos sean exagerados: sabemos que los jóvenes, al relatar experiencias sexuales (al igual que la mayoría de los adultos), suelen exagerar no poco para aparentar estúpidamente una virilidad mayor. Se habla sin duda demasiado de «Sexo» y «Sexualidad». Sin embargo, «río que suena, agua lleva». *La Educación Sexual es hoy un tema que los pedagogos de la naciente era de la Gran Sociedad Industrial de Masas deben cultivar con mayor ahinco que nunca.*

¿Cómo se presenta el tema de la Sexualidad en la Gran Sociedad Industrial de Masas? El sociólogo alemán Helmuth Schelsky intenta contestar a esta pregunta en un tomito de la *Deutsche Enzyklopädie*, de Rohwohlt, titulado *Soziologie der Sexualität*, que pretende ser una especie de «Anti-Kinsey». Tiene razón al afirmar que «la Ciencia tendrá que retirar sus propias deducciones y utopías». Intenta trazar las grandes líneas de una especie de revolución conservadora, pero, ¿lo consigue? Como sociólogo

exagerado, interpreta el Amor y el Ascetismo cristianos de antaño como meros «productos culturales». Los deriva de una rígida institucionalización de los *papeles sexuales* — sin darse cuenta de que maneja conceptos adlerianos —; a éstos, como a todas las normas sexuales, se les atribuyó «indebidamente» un carácter absoluto. Hoy, en cambio, la Sociedad renuncia a los postulados de una Ética Sexual que obligue a todos, y esto a favor de una «promiscuidad sin inhibiciones». Con ello se está cayendo en una *nueva estandardización de la sexualidad*, ya que, en la fase sociológica actual, la «libertad» tan cacareada se convierte en «obligación», y la lucha contra la gazmoñería se transmuta en una «obligación a la promiscuidad». Los estímulos sexuales permanentes — carteles con *pin-un girls*, cinema, etc. — orientan la fantasía erótica hacia cauces rígidamente prescriptos, en los que «el alma es un regalo de la casa» *(die Seele wird mitgeliefert)*. La «sexualidad» no es, hoy en día, más que un *artículo de consumo;* el «consumidor» sólo aparentemente observa un comportamiento «libre», pues en realidad se halla bajo la férula de una especie de «terror de los vendedores», que se parece en todo al mismo fenómeno que se observa actualmente en el campo económico. «La jovencita que se entrega al «amor libre» obra sin duda bajo la compulsión convencional imperante, como sus tías y sus abuelas se conducían frente a los jóvenes de su tiempo con rígidas formalidades.» Sin duda hay mucha verdad en estas observaciones del sociólogo; en cambio, difícilmente podríamos aceptar su explicación de la prostitución como «válvula de escape» para hacer más «llevadero» el matrimonio rigurosamente institucionalizado, y todavía menos su esperanza algo infundada de que de la situación actual podría surgir una nueva «norma absoluta», comparable al «anticuado» ideal cristiano del matrimonio.

Aquí, frente al pesimismo y al «relativismo» indebido del sociólogo hamburgués, es preciso que invoquemos el testimonio de psicólogos profundos como Adler, Schwarz y Allers; para ellos, el matrimonio monógamo cristiano no es una mera «configuración cultural» perecedera, sino la *única* solución aceptable

desde el punto de vista de la Salud Mental y la Psicohigiene, hoy tan en boga. Acaso el matrimonio haya sufrido alguna que otra disminución funcional, pero sigue siendo una «norma absoluta» incluso en la Gran Sociedad Industrial de Masas, que tan denodadamente lucha por una «nueva» Ética Social (y dentro de ésta, por una Ética Sexual). Existen normas de la consociación humana que no son pasajeras, sino eternas, pese a todo relativismo sociológico.

8. EL «PESIMISMO SEXUAL»

Si el «problema sexual» ya casi ha dejado de existir como preocupación de la masa adulta, es natural que subsista para la adolescencia, que se halla en una fase de transición de una vida aún «asexuada» hacia otra «sexuada», al iniciarse en la sangre la circulación de las hormonas, productos de las glándulas de secreción genésica (1). Una Educación que, como generalmente la de la era de la burguesía «liberal», quisiera ignorar simplemente la sexualidad pecaría gravemente por omisión, si no por hipocresía. Curiosamente, la «hostilidad hacia los sentidos», que Nietzsche atribuía falsamente al Cristianismo, subsiste aún en amplias capas de la Sociedad. En vano los mejores teólogos denuncian la atribución tendenciosa y equivocada de un tal «pesimismo sexual» al verdadero Cristianismo y se empeñan en demostrar que éste procede del budismo oriental, con su negación del Cuerpo, y que el gnosticismo orientalizante intentó introducir hasta en el Cristianismo (la Gnosis sólo reconoce el Espíritu o Neuma y cae en la heterodoxia de afirmar incluso que el Cristo o Logos nunca «tomó cuerpo», sino tan sólo un «cuerpo aparente»). El primer pecado consistiría, siempre según tan falsa

(1) «*Sexualidad*» significa dos cosas distintas: 1.ª, la pertenencia a uno u otro sexo, y 2.ª, aquella dimensión de la vida que sólo se inicia con la *sexuación* o maduración sexual.

heterodoxia, en el primer acto de procreación. En cambio, la Patrística cristiana primitiva se erigía ya en campeona contra cierto ideal ascético oriental que había llegado a penetrar en parte no sólo en Orígenes y el heterodoxo Tertuliano, sino en el propio San Agustín; se erigía en campeona no sólo de la plena humanidad de Cristo (Concilio de Calcedonia en 451), sino también de la naturaleza somática del Hombre, en completa oposición con el platonismo orientalizante (para el cual el cuerpo era «tumba del alma»: *soma-sema*). Clemente de Alejandría, en su tratado pedagógico, invitaba a los cristianos de su tiempo *a no avergonzarse de lo que Dios mismo no se había avergonzado en crear*. Naturalmente, esta frase no puede servir de base para ninguna impudicia. Clemente reconoce el Eros como impulso hacia lo superior y lo «ideal». La Escolástica —fundamentándose en parte en el concepto de Aristóteles, que, frente a Platón, enfocaba el cuerpo como organismo— considera el cuerpo, con Santo Tomás de Aquino, no como la «tumba del alma», sino como su órgano y vehículo; la virtud —palabra que significaba etimológicamente «firmeza»— no consiste en querer suprimir las pulsiones, los instintos y las pasiones, sino en dominarlos y encauzarlos de una manera ordenada, bajo la dirección del intelecto.

Cuando la herejía de los cátaros hizo que el sur de Francia, en los siglos XII y XIII, cayese —no sin que ciertas consecuencias e influencias se dejaran sentir en la Península— en un espiritualismo exagerado, proclamando el matrimonio y el embarazo como pecados para los que no podía haber siquiera penitencia, la Iglesia volvió a insistir en las verdaderas enseñanzas del Cristianismo en materia de sensualidad, condenando una vez más el «pesimismo sexual». El Sínodo de Braga, en España (561), ya había tomado enérgicamente posición contra el maniqueísmo, y del mismo modo procedieron sucesivas teorías conciliares. El «pesimismo sexual» llegó a ser característico del Protestantismo; aun en pleno siglo XIX, el teólogo protestante alemán Ph. Th. Culmann (1864) afirmaba que el pecado nació con la propensión

de los primeros seres humanos a la modalidad existencial bisexual, a imitación de los animales del Paraíso. El Concilio Vaticano de 1870 decretó entonces nuevamente que también el cuerpo fue creado por Dios, no sólo el espíritu. «También el cuerpo y sus fuerzas son obra de Dios y, por tanto, buenos; toda Naturaleza, en cuanto Naturaleza, es buena», dijo Franz Arnold, catedrático de Teología Pastoral en la Universidad de Tübingen, en el II Congreso de la Sociedad Alemana de Ciencia Sexual (1952). El ser humano es una totalidad de alma y cuerpo; en la persona madura, Eros y Sexo se fusionan en el Amor, aun cuando el cristiano no desconozca tampoco el «aspecto nocturno dionisíaco» y la fuerza a veces punto menos que demoníaca de la sexualidad. También la sexualidad se ve expuesta a la fragilidad humana, mas no es, ni mucho menos, su única fragilidad. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera los instintos como los potros que arrastran el carro, como «mílites que apoyan al jefe», y no como flaquezas ni debilidades. El Concilio de Nicea (325) condenó una mala costumbre, a la sazón muy divulgada, y que condujo a Orígenes a castrarse «por el reino de los Cielos». Los mejores teólogos han elevado en todos los tiempos su voz contra interpretaciones superficiales y erróneas de la definición del Matrimonio por San Agustín: «remedio de la concupiscencia» (*remedium concupiscentiae*); o de San Pablo: «Quien se casa obra bien; quien no se casa obra mejor.»

9. PEDAGOGÍA SEXUAL CATÓLICA

La Iglesia condena igualmente la interpretación, demasiado superficial y desgraciadamente muy divulgada, de que lo sexual sería «la parte animal del hombre», una idea que aún hoy sobrevive en ciertos medios eclesiásticos «populares», al igual que una interpretación no menos «popular» del valor moral elevadísimo de la Virginidad, ensalzada recientemente por el Sumo Pontífice Pío XII en su significado verdadero. La moderna Psicología

Profunda supo mostrarnos a su vez que, en no pocos casos de neurosis, el celibato, lejos de ser un «mérito» auténtico al servicio de un auténtico ideal espiritual, es tan sólo una huida de algo que infunde temor: la sexualidad y las obligaciones morales que ésta acarrea. El celibato como sacrificio auténtico no debe confundirse nunca con la cobardía vital de los solterones de uno y otro sexo, productos frecuentes de la sociedad burguesa.

Frente al «pesimismo sexual» que sólo, equivocadamente, se atribuye a la Iglesia, ésta, lejos de negar la importancia de la sexualidad, sólo prescribe *su ordenación*, gracias al Matrimonio como Sacramento. Una vez más, la moderna Psicología Profunda — aun cuando no se interese muy a menudo por ninguno de los problemas del dogma y ni siquiera de la ética cristiana — nos aporta en este punto una confirmación indirecta que justifica las enseñanzas de la Religión, sin quererlo. En efecto, tanto Alfred Adler como sus discípulos más brillantes en Viena, los ya mencionados Rudolf Allers y el no católico Oswald Schwarz, tuvieron que rendirse a la evidencia de que una vida sexual ordenada y, por tanto, «normal», sólo era posible dentro del Matrimonio uno, monógamo e indisoluble. Obsérvese que no llegaron a esta conclusión por ninguna clase de consideración moral, sino por los caminos del empirismo psicopatológico — el estudio de la neurosis —, o sea por los caminos de la Psicología y la Medicina. La tan cacareada «vida sexual» sólo es *normal*, incluso desde el punto de vista preético o premoral de la Psicología Profunda, cuando reconoce el «Primado del Amor» (1) y se supedita a él.

Ahora bien, ¿cómo las generaciones noveles podrían llegar a establecer ese «orden» en sus comportamientos sexuales de una manera debida, sin una adecuada preparación para ello? Esta preparación sólo se la podría brindar una Pedagogía Sexual idó-

(1) August ADAM, *Der Primat der Liebe*, con el subtítulo: «Estudio sobre cómo ordenar la moral sexual en la ley moral». Kevelaer, Ed. Butzon und Berker.

nea; y puesto que España es un país católico, una Educación Sexual tendrá que adecuarse al *genius loci* y al espíritu católico. De ahí que hayamos escogido para ser vertida al español la *Sexualpädagogik* de Rudolf Allers, por tratarse del autor más renombrado que — de una manera no sólo admirable, sino incluso inigualada hasta la fecha — ha sabido compaginar y armonizar en su pensamiento y en su práctica los conocimientos del fisiólogo y del médico con los del caracterólogo, psicólogo y pedagogo, al igual que una profundísima erudición, tanto filosófica como teológica.

Frente a tanto «pesimismo sexual», cuyos campeones van desde los budistas hasta los protestantes, la Pedagogía Sexual católica es fundamentalmente *optimista*. «Es tarea sempiterna de una Teología Pastoral sana velar para que la revelación moral y la pedagogía moral, la cura de almas y el ascetismo, ese *ethos* y esa imagen del Hombre sano, de modelación cristiana, queden expuestos en forma conveniente; sólo así rendirá más que todos sus críticos juntos en la realización de una *humanitas* auténtica, así como en el surgimiento de matrimonios sanos, familias florecientes y pueblos prósperos» (1).

10. RESUMEN DE LA PEDAGOGÍA SEXUAL ADLERIANA

Para una debida exposición de estos problemas, nadie se hallaba tan capacitado como el profesor Allers, autor de este libro. Encontró su fecundo punto de partida en las ideas de Adler sobre la Sexualidad: Adler afirmaba que «la sexualidad no es ningún asunto privado», es decir, no podía admitirse en el comportamiento «sexual» la real gana de nadie, ya que ello conduciría

(1) Franz Xaver ARNOLD, *Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte der Theologie und Seelsorge* («Sensualidad y Sexualidad a la luz de la Teología y la Cura de Almas»), en el libro del Congreso ya citado e intitulado *Das Wesen der Sexualität* (Ed. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1952).

a un libertinaje completamente antisocial. Condenaba el desprecio del sexo femenino — que hoy Simone de Beauvoir denomina «el Segundo Sexo» — y lo sustituía por una civilización regida eminentemente por valores masculinos. Condenaba asimismo tanto la obediencia ciega como la no menos ciega desconfianza frente a la sexualidad; descubría que los símbolos sexuales pueden encubrir tendencias de otro carácter, expresadas en lo que denominara «jerga sexual» o *Sexualjargon* — el «comportamiento sexual» se le aparecía como un mero «lenguaje orgánico» que traducía el Carácter y la Personalidad —. Lo sexual venía a ser para él, por así decir, «*auch* ein Symptom», un síntoma más entre muchos otros y no síntoma primordial y principal. Negaba rotundamente que a las así denominadas «zonas erógenas» pudieran corresponder «pulsiones parciales» — oral, anal, fálica, etc. —, ya que el Individuo se le aparecía como Un Todo, como algo siempre unificado e íntegro, por mucho que al neurótico le conviniera admitir la existencia, dentro de su Yo indivisible — he aquí el sentido de la palabra *In-Dividuum*, «lo indivisible», o sea Persona —, de un «instinto sexual más fuerte que el yo», como si el Yo fuera insuficiente y divisible. Veremos luego cómo se transforman todas estas ideas en el crisol del pensamiento autónomo de Rudolf Allers.

Mas ante todo, frente al «genio sombrío» de Freud — como le llama el doctor Sarró — y su fundamental pesimismo, Allers encontró su optimismo confiado de católico, plenamente confirmado en el optimismo vital y existencial de Adler. Muchas de las ideas de su maestro eran compaginables con la enseñanza tradicional moderada.

«Nunca animaría a los padres — decía Adler — a explicar las relaciones sexuales físicas demasiado temprano a sus hijos ni más allá de cuanto éstos puedan desear. Según mi propia experiencia, aquellos niños a los que se inició demasiado temprano en los hechos de las relaciones adultas, a los cuatro, cinco o seis años de edad, al igual que aquellos que tuvieron experiencias precoces, siempre resultaron más perjudicados en su vida ulte-

rior amorosa. La atracción corporal les sugiere también la idea de peligro. Si el niño es ya algo mayor al lograr sus primeras explicaciones y experiencias, se asusta muchísimo menos. Tendrá, además, muchas menos oportunidades para cometer errores en la comprensión de aquellas relaciones.

La clave para ayudar al niño es no mentirle jamás, no eludir nunca sus preguntas, comprender lo que late tras éstas, explicarle tan sólo cuanto desee saber y tan sólo cuanto nosotros estemos seguros de que es capaz de comprender. Una información excesivamente solícita e intrusiva puede causarle grave daño. En este problema de la vida (como en todos los otros) vale más para un niño que sea independiente y aprenda lo que desee saber por sus propios esfuerzos. Si existe confianza entre él y sus padres, no podrá sufrir ninguna herida anímica [véase lo que dirá sobre este particular Allers]. *Siempre preguntará entonces lo que desea saber. Existe una superstición muy divulgada de que podría ser inducido al error por sus compañeros. Yo no he visto nunca a un niño sano en todos los otros aspectos que sufriera daño alguno de este modo. Los niños no suelen nunca «tragarse» sin más cuanto sus compañeros de clase les explican; en la mayoría de los casos son sumamente críticos y si no están seguros de que lo que se les ha dicho es cierto, irán a preguntar a sus padres o hermanos. Debo confesar asimismo que, en general, los niños son más delicados y discretos en tales materias que los mayores.*

A la edad de dos años, hay que decirle al niño que es un hombrecito o una mujercita. Hay que explicarle igualmente que su sexo no podría cambiarse nunca, y que los niños se convierten, al crecer, en hombres y las niñas en mujeres. Una vez realizado esto, la ausencia de un conocimiento sexual no resulta tan peligrosa.

El verdadero problema de la educación sexual no es la explicación de la fisiología de las relaciones sexuales, sino la debida preparación de toda la actitud global frente al amor y al matrimonio. Ello se relaciona íntimamente con la integración social en el ambiente. Si una persona no se halla bien integrada en el

seno de su comunidad, se burlará del «problema sexual» y enfocará tales asuntos exclusivamente desde el punto de vista de su indulgencia consigo mismo (self-indulgence).

No hay que estimular demasiado a los niños besándoles y abrazándoles excesivamente; ello resulta cruel para con el niño, especialmente durante el período de la adolescencia. Tampoco hay que estimular a los niños mentalmente en cuanto al tema sexual. Puede ocurrir muy a menudo que un niño encuentre algún que otro grabado frívolo en uno de los libros de la biblioteca de su padre; continuamente observamos tales casos en las clínicas psicológicas. No se debe permitir que puedan caer en manos infantiles libros que traten de temas sexuales en un nivel superior a su edad; tampoco deben asistir a la proyección de películas en las que se explota el tema sexual.

Durante la pubertad, los niños se sienten fácilmente atraídos por libros pornográficos. La aumentada pulsión sexual y el anhelo de experiencia orienta sus pensamientos en dicha dirección. He aquí los medios para combatir tales influencias perjudiciales: preparación de los niños para su papel de prójimo, clarificación de su papel social como varón y mujer desde una edad temprana y relaciones de plena confianza con sus padres.» Esto es cuanto los esposos Ansbacher, al confeccionar una antología de casi medio millar de páginas del pensamiento de Adler, supieron incluir sobre el tema de la «Educación Sexual» (1).

Dicho en otras palabras: la Educación «sexual» viene a ser una *Educación hacia la Comunidad*, en general, y hacia la plena conciencia de los *«papeles sociales» de hombre y mujer*. Con ello, la Pedagogía Sexual se convierte en una *«Educación del Amor»* (como se titula un excelente libro del Dr. René Biot, traducido ya al castellano, en cuarta edición). Volvemos al punto inicial:

---

(1) *The Individual Psychology of Alfred Adler*, publicado y comentado por Heinz L. ANSBACHER y Rowena R. ANSBACHER. Allen & Unwin, Londres, 1958 (en Nueva York: Basic Books, 1956).

se descubre que había sido en realidad un error — error fecundo, históricamente lógico — el querer separar el estudio de la Sexualidad del estudio del Amor, para concebir una «Sexología» según el modelo de las Ciencias de la Naturaleza, como un mero capítulo de la Zoología o la Biología. Las «relaciones sexuales» son consecuencia directa de las «relaciones humanas» — hoy tan en boga — y sólo reflejan la actitud del individuo frente a éstas.

Este libro nos muestra cómo las «relaciones sexuales» se sitúan en el marco de las «relaciones humanas» en general; la Pedagogía sexual se nos aparecerá concebida como una Pedagogía de las Relaciones Humanas, inspiradas siempre en el Amor. La Tercera Escuela Vienesa ve la causa de todas las desviaciones sexuales en la *falta de amor:* masturbación, soltería — salvo el celibato religioso —, perversiones son síntomas de una impotencia *sexual*, e impotencia es igual a falta de amor (1). Así, Schwarz (que — repetimos — no era católico) pudo escribir: «Como sexualidad normal determinamos expresamente la matrimonial, de modo que sólo podemos admitir *como acto sexual normal el coito matrimonial que fecunda. Quien sea capaz de ello es potente; quien no sea capaz es impotente.* Entre estos dos extremos no hay compromiso posible». (Lo subrayado es de Schwarz; cf. *Sexualpathologie*, 1934, págs. 82-83).

Tanto para la filosofía antigua como para Adler, no se puede separar la Teoría de la Práctica, pues ambas se integran mutuamente. Y si, ya en Sócrates, el «Eros pedagógico» era amor a la idea y al mismo tiempo amor al discípulo, y en el comentario aristotélico de Simplicio, la *filía*, la unión no egoísta con el amigo, era un ejercicio previo de la unión con Dios, de la *enosis con* Él, la «falta de amor», como fuente de todas las perversiones anímicas, es a su vez siempre triple: 1.º, falta de amor a Dios; 2.º, falta

(1) Expusimos ya esta teoría de que toda perversión sexual es igual a un grado determinado de impotencia en *Selbsterziehung des Charakters* (libro homenaje ofrecido a Alfred ADLER en 1930, Editorial S. Hirzel).

de amor para con el prójimo, y 3.º, falta de verdadero amor a sí mismo.

Toda Pedagogía «sexual» debe estribar, por tanto, en una Educación del Amor. Su meta es la *Oblación*, que Allers nos describe como renuncia a todo egoísmo y como *entrega de sí.*

OLIVER BRACHFELD

Barcelona, octubre de 1958

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Rudolf ALLERS, a quien tanto le satisfizo volver a leer el texto de éste su libro en español, idioma que dominaba — no existe ejemplar del original alemán ni siquiera en la Editorial que lo publicara —, pasó a mejor vida en Washington, en 1963, a los ochenta años.

En la larga carta manuscrita que me dirigió al recibir el primer ejemplar de la primera edición, nos dio las gracias «también en nombre de mis ya difuntos amigos Oswald Schwarz y Paul Schilder» por la Presentación, «en la que, por vez primera, se nos hace justicia...»

OLIVER BRACHFELD

Münster, abril de 1965

al mismo tiempo como «naturales» en algún sentido, y como punto menos que inevitables. Destruían sin duda la pureza de la persona, pero apenas afectaban su valentía, su caballerosidad, su grandeza. Tal ambigüedad encontró clara expresión en las novelas caballerescas. Sir Galahad es, sin duda, el mejor caballero de la leyenda arturiana, y se le concede el honor incluso de «llevar a cumplimiento el Santo Grial», por haberse preservado de todo pecado carnal. Sin embargo, Sir Lanzarote del Lago, pese a sus relaciones sumamente dudosas con la reina Ginebra y sus amores con la hermosa Elaina, es admirado como el máximo y primer caballero de la Tabla Redonda.

También la historiografía suscita idéntica impresión; es suficiente hojear la hermosa obra de Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, para percatarse de ello. Desde luego, en aquellos tiempos los humanos pecaban abundantemente, y no raras veces sus pecados resultaron pavorosos. Pecaban no sólo contra el sexto mandamiento, sino también contra el quinto y otros. Sin embargo, si grandes eran sus pecados, no lo eran menos su contrición y penitencia. El promedio de la moralidad de la Edad Media acaso no haya sido muy elevado, si se la mide por la cantidad y gravedad de los pecados; pero el malhechor tenía plena conciencia de haber infringido un mandamiento en vigor, así como de la necesidad de contrición y penitencia. Si en aquellos tiempos los reyes y prohombres, los caballeros y guerreros, los burgueses y campesinos sabían perfectamente pecar, no les cabía la menor duda de que el castigo alcanzaría al pecador, y no dudaban ni un solo instante de que un pecado era un pecado. La salvación o la condena eterna eran para los seres humanos de aquella época cosas más reales que las de su mundo circundante «real». La concupiscencia y la perversión interna de la naturaleza humana podían inducir a pecar a uno cualquiera; pero para cada uno iba a llegar asimismo la hora de la contrición, la confesión y la penitencia.

Los actos y las motivaciones de los humanos de aquellas centurias nos parecen hoy día incomprensibles porque se pasa

fácilmente por alto que el Trasmundo poseía a la sazón una realidad superior a la del respirar y el comer, al mover guerras y amontonar unos tesoros, los cuales luego son carcomidos por la polilla y el orín. No queremos plantearnos la pregunta de si aquellos tiempos eran «mejores» que los siglos siguientes, en los que, bajo las embestidas del Renacimiento y la Reforma, la estructura social de la Edad Media se derrumbaba (desde luego, los comienzos de aquel desmoronamiento se remontan ya al siglo XII). Sin duda alguna el péndulo de las pasiones oscilaba en aquel entonces entre unos polos más distantes, y las acciones, tanto buenas como malas, se realizaban con una publicidad relativamente mucho mayor. ¡Qué cuadro, verbigracia, el de aquel Gilles de Rais, llamado Barba Azul, al confesar sus pecados —que eran monstruosos— ante el tribunal y todo el pueblo; al hacer penitencia, suplicar a los circunstantes una oración y recorrer finalmente toda la ciudad en su camino al patíbulo, con una contrición y penitencia que edificaban a todo el mundo, hasta el punto de que todos los habitantes se sentían conmovidos hasta las lágrimas ante tamaña revelación de la grandeza del amor y de la misericordia de Dios...!

Estamos hoy demasiado acostumbrados a valorar los usos y acontecimientos de los tiempos muy remotos como si aquellos seres humanos fuesen nuestros contemporáneos, y solemos olvidar que sus actos sólo se nos hacen comprensibles en cuanto somos capaces de captar el espíritu vivo de la época. Las acciones de un Simón de Montfort en su campaña de aniquilamiento contra los heterodoxos, o los autos de fe que el brazo seglar ordenaba según los fallos de la Inquisición, y tantas y cuantas crueldades cometidas por doquier nos hacen estremecer. Sin embargo, ¿es que hacían estremecer de la misma manera a los hombres de aquellos tiempos? Y en el caso afirmativo, ¿se estremecían por la misma razón que nosotros?

Una mente moderna difícilmente conseguirá colocarse en una postura íntima tal que pueda sentir como un caballero, o un sacerdote, o un sabio de la Edad Media. Por esta razón

culturales y anímicas estaban en funciones para producir tal opinión acerca de una independencia relativa de lo sexual?

Desde luego, los temas sexuales venían preocupando desde siempre a los moralistas. Este sector se les aparecía a menudo como la fuente más peligrosa de tentaciones y — a causa de la flaqueza de la voluntad humana — también de infracciones. Concebir la sexualidad como un punto peculiarmente peligroso dentro de la naturaleza humana aún no significa, sin embargo, o por lo menos no tiene que significar automáticamente, atribuirle en cierto modo vida autónoma, o una especie de existencia aparte. San Pablo parece condenar la sexualidad; manifiestamente profesa la opinión de que es más fácil mediante ella que por otras cosas desviar a una persona de los temas espirituales; la «carne» no es mala en sí, sino que es débil. En efecto, nunca la Iglesia ha condenado lo sexual en cuanto tal, ni los Padres de la Iglesia y más tarde la Escolástica han aconsejado jamás su completa extirpación. Al contrario: tales asertos extremos han sido combatidos y condenados. Los grandes maestros de la Edad Media pensaban con demasiada certeza y comprendían demasiado bien la realidad como para condenar de un modo general las relaciones sexuales. Lo que hoy tan a menudo encontramos como pretendidas opiniones de la Iglesia o de la «sombría Edad Media» es generalmente una deformación; la mayoría de los detractores sin duda no han leído nunca a los pensadores que critican. (Lo mismo puede decirse de la mayor parte de las críticas dirigidas a la filosofía medieval; así, por ejemplo, si se le reprocha a ésta una y otra vez el giro de *ancilla theologiae* — «doméstica de la teología» —, se puede suponer que ninguno de los autores modernos que lo hacen se habrá tomado la molestia de leer el aludido pasaje en San Pedro Damiani. Sin duda, el lema de antaño *¡catholica non leguntur!* habrá perdido ya buena parte de su virulencia; sin embargo, habría que desearle a más de un autor o crítico anticatólico un poco más de conocimiento de causa.)

Las razones que condujeron a concebir lo sexual como un

sector relativamente autónomo en el ser humano se hallan estrechamente relacionadas con la historia intelectual de Occidente, más o menos a partir del siglo XIII. En aquel entonces empezó a encontrar seguidores una orientación del pensamiento filosófico que se designaba y se designa como nominalismo. Su característica esencial estriba en que los conceptos generales, los universales *(universalia)*, no son más que meros signos, meros resultados de la lucubración, pero a los que no les corresponde nada real. Según el realismo moderado, tal como lo representaba aún la Alta Escolástica, los objetos particulares o *singularia* debían su existencia, por lo menos en parte, a su participación en algo universal. Las cosas particulares, por muy reales que fueran, no eran consideradas como la realidad única. En cambio, el nominalismo sólo quería reconocer como exclusivamente real el objeto individual concreto; lo general no era para él más que una mera cosa del pensamiento, *ens rationis*, y en el fondo nada más que un pensamiento del sujeto pensante, pero nada fuera de éste. La consecuencia de tal modo de pensar era que la «totalidad» o el «todo» se desvanecían cada vez más en cuanto categorías fecundas para la interpretación de lo real. A partir del momento en que las cosas particulares llegaron a ser portadoras exclusivas de la realidad, no hubo ya ninguna otra barrera más que pudiera contener la propensión a fraccionar todo lo existente en «elementos» y otras partículas, más concebidos como lo «propiamente» real. *Cuanto más elemental, tanto más real:* ésta parecía ser la fórmula más justa para el intento de una explicación del mundo. La idea de que todo cuanto aparece como unidad y totalidad consiste en elementos y debe ser comprendido como una determinada forma de ordenamiento de éstos, iba a ser la norma directriz de la *nova scientia*. Gracias a ello, el estudio de la Física y otras ciencias afines, dentro de las cuales este modo de pensar es idóneo, quedó desde luego fomentado; pero el dominio exclusivo de tal enfoque iba a demostrarse, pese a los triunfos de la ciencia exacta, en su conjunto como fatal.

Se podría designar un rasgo básico del pensamiento que em-

OBRAS PRINCIPALES DE RUDOLF ALLERS

1. *Ueber Psychoanalyse* (Reflexiones sobre Psicoanálisis), S. Karger, Berlín, 1920.
2. *Das Werden der sittlichen Person* (La formación de la personalidad moral), Herder, Friburgo en Brisgovia, 1935 (4.ª ed.). — Hay versión española: *Naturaleza y educación del carácter*, Ed. Labor, 1950.
3. *The New Psychologies* (Las Psicologías nuevas), Sheed & Ward, Londres, 1932.
4. *Christus und der Arzt* (El Cristo y la Medicina), Haas & Grabherr, Augsburgo, 1931.
5. *Temperament und Charakter*, J. Müller, Munich, 1935.
6. *Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters* (Pedagogía curativa en las desviaciones caracteriales, Belziger, Einsiedeln, s. f.).
7. *Sexualpädagogik* (Pedagogía sexual), Verlag Styria, 1934. (Existe edición inglesa.)
8. *Thomas von Aquin: Vom Sein und Wesen* (traducción y comentarios), Thomas Verlag, Viena, 1936.
9. *Anselm von Canterbury: Philos. Schriften* (Las obras filosóficas de San Anselmo de Canterbury; introducción, traducción y comentarios), Thomas Verlag, Viena, 1936.
10. *Self-Improvement* (La mejora de sí mismo), Benziger Borthers, Nueva York, 1939. — Nueva edición: *Difficulties in Life* (Dificultades en la Vida), The Mercier Press, Cork, 1947.
11. *Character Education in Adolescence*, F. C. Wagner, Nueva York, 1940.
12. *The Successful Error* (El error que consigue éxito), Sheed & Ward, Nueva York, 1940; Sheed and Ward, 1941, Londres. — Ed. argentina a punto de publicarse.
13. *Ueber Nutzem und Missbrauch der Metapher in der Psychologie.*
14. *Philosophie und Psychotherapie*, ambos en «Jahrbuch f. Psychotherapie» publ. por Von Gebsattel, Würzburgo.

PRÓLOGO

Las páginas que siguen sólo pretenden trazar unas «líneas generales» e insinuar unos «fundamentos». Lejos de ellas la intención de querer tratar tan magno tema de una manera exhaustiva. Procuraremos mostrar en nuestras disquisiciones que una educación con vistas a la sexualidad sólo en un sentido muy limitado podría ser considerada como un sector especial, y que, por el contrario, no es más que un capítulo de la Educación en general, no pudiendo ser llevada a cabo sino dentro del marco de ésta. Intentar una presentación global del conjunto de problemas señalado en el título equivaldría, pues, a querer esbozar una Teoría completa de la educación.

Nuestras disquisiciones se ven obligadas por ello a una cierta inconclusión y a la necesidad de tener que referirse con frecuencia a cuestiones y tesis de una Teoría General de la Educación, rebasando así repetidas veces las demarcaciones de su terreno propiamente dicho para invadir el de la Pedagogía en cuanto tal; mas la esencia misma de todas las lucubraciones relacionadas con la educación impone además la necesidad de tener que ocuparse a fondo de problemas pertenecientes a otros sectores. En primer lugar, de problemas de la Psicología; ello resulta tan obvio que ni siquiera necesita una justificación. En segundo término, es preciso discutir también cuestiones de contenido filosófico. Si educación *significa formar a personas en evolución según determinados objetivos, entonces éstos, así como los caminos que hacia ellos conducen, deben ser concebidos con una claridad absoluta. Ello, sin embargo, requiere que nos formemos una ima-*

gen de la manera de ser esencial del Hombre, de su condición y de sus posibilidades. Ahora bien, una tarea de esta índole es propia de una teoría filosófica del Hombre: una Antropología filosófica. No será necesario excusarse, por tanto, si nuestra exposición se pierde más de una vez en meditaciones más o menos filosóficas. Creemos no extendernos sobre ellas sino en la medida en que nos sea necesario para la fundamentación de tal o cual punto de vista. Especialmente por gozar de mucha difusión no pocas teorías equivocadas acerca de la sexualidad y del puesto que ocupa en el conjunto de la vida y de las personalidades humanas, tales aclaraciones nos han tenido que parecer imprescindibles.

Se sobreentiende que los criterios expuestos en la presente obra arraigan siempre en la ideología de la fe católica y en el pensamiento católico. Arraigan en el catolicismo hasta tal punto, que nos pareció lícito dejar de aludir directamente a tal o cual verdad. Por otra parte, la realización de la educación que propugnamos como justa supone de antemano la compenetración de ésta con un espíritu católico, haciendo necesaria en todo su decurso las ayudas — tanto naturales como sobrenaturales — que éste proporciona.

En la presente obra apenas se cita a otros autores y se renuncia a aportar datos bibliográficos. Tan saludable costumbre, imprescindible en estudios científicos y en libros de texto o manuales, es aquí innecesaria. El entendido en la materia no pasará por alto hasta qué punto nuestras disquisiciones son deudoras de la Pedagogía y la Filosofía católicas. «Nosotros los modernos — *escribió hace ya muchos siglos el propio Bernardo de Chartres* — somos unos enanos encaramados en los hombros de gigantes, y el panorama acaso más amplio que se nos ofrece lo debemos no a nuestras dimensiones propias, sino a la grandeza de quienes nos sostienen.»

RUDOLF ALLERS

Viena, día de San Benito, 21 de marzo de 1934.

I. INTRODUCCIÓN

En tiempos pretéritos, la educación era considerada como un «todo» y educar a una persona no significaba otra cosa que hacerlo en todas las direcciones y en todo sentido. Se intentaba formar al niño o al joven según los valores y reglas vigentes; y tales reglas abarcaban todo cuanto parecía necesario saber acerca de la conducta moral. Por consiguiente, los que pretendían ser amanuenses estudiaban cosas muy diferentes que los que aspiraban a ser soldados. Existía, por tanto, una especialización en la enseñanza, pero en realidad ninguna en la educación. Todo estamento poseía, tanto en el seno de la sociedad medieval como en el de las sociedades posteriores, determinadas formas de vida que le eran peculiares. Se orientaba asimismo en determinados conceptos morales (recuérdese entre otras cosas el «honor caballeresco»); sin embargo, aun cuando la educación se encaminaba acá y acullá hacia objetivos especiales, no dejaba de ser un «todo» inmediato, no fraccionado en aspectos parciales. Un problema especial como el de la educación sexual, en aquel entonces, no hubiera sido comprendido, y sin duda ni siquiera descubierto. La vida sexual no era más que un aspecto de la vida humana en general, supeditada a las mismas reglas que desde tiempos inmemoriales regían la moral y las buenas costumbres.

Y, sin embargo, también entonces la sexualidad acusaba un acento muy peculiar; la opinión general parecía enjuiciar cualquier conducta fallida en lo sexual de una manera distinta que otros fallos. Los pecados contra el sexto mandamiento eran considerados obviamente como unos yerros graves o gravísimos, pero

al mismo tiempo como «naturales» en algún sentido, y como punto menos que inevitables. Destruían sin duda la pureza de la persona, pero apenas afectaban su valentía, su caballerosidad, su grandeza. Tal ambigüedad encontró clara expresión en las novelas caballerescas. Sir Galahad es, sin duda, el mejor caballero de la leyenda arturiana, y se le concede el honor incluso de «llevar a cumplimiento el Santo Grial», por haberse preservado de todo pecado carnal. Sin embargo, Sir Lanzarote del Lago, pese a sus relaciones sumamente dudosas con la reina Ginebra y sus amores con la hermosa Elaina, es admirado como el máximo y primer caballero de la Tabla Redonda.

También la historiografía suscita idéntica impresión; es suficiente hojear la hermosa obra de Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, para percatarse de ello. Desde luego, en aquellos tiempos los humanos pecaban abundantemente, y no raras veces sus pecados resultaron pavorosos. Pecaban no sólo contra el sexto mandamiento, sino también contra el quinto y otros. Sin embargo, si grandes eran sus pecados, no lo eran menos su contrición y penitencia. El promedio de la moralidad de la Edad Media acaso no haya sido muy elevado, si se la mide por la cantidad y gravedad de los pecados; pero el malhechor tenía plena conciencia de haber infringido un mandamiento en vigor, así como de la necesidad de contrición y penitencia. Si en aquellos tiempos los reyes y prohombres, los caballeros y guerreros, los burgueses y campesinos sabían perfectamente pecar, no les cabía la menor duda de que el castigo alcanzaría al pecador, y no dudaban ni un solo instante de que un pecado era un pecado. La salvación o la condena eterna eran para los seres humanos de aquella época cosas más reales que las de su mundo circundante «real». La concupiscencia y la perversión interna de la naturaleza humana podían inducir a pecar a uno cualquiera; pero para cada uno iba a llegar asimismo la hora de la contrición, la confesión y la penitencia.

Los actos y las motivaciones de los humanos de aquellas centurias nos parecen hoy día incomprensibles porque se pasa

fácilmente por alto que el Trasmundo poseía a la sazón realidad superior a la del respirar y el comer, al mover gue y amontonar unos tesoros, los cuales luego son carcomidos la polilla y el orín. No queremos plantearnos la pregunta de aquellos tiempos eran «mejores» que los siglos siguientes, en que, bajo las embestidas del Renacimiento y la Reforma, la tructura social de la Edad Media se derrumbaba (desde luego, comienzos de aquel desmoronamiento se remontan ya al glo XII). Sin duda alguna el péndulo de las pasiones oscilaba aquel entonces entre unos polos más distantes, y las accione tanto buenas como malas, se realizaban con una publicidad rela tivamente mucho mayor. ¡Qué cuadro, verbigracia, el de aque Gilles de Rais, llamado Barba Azul, al confesar sus pecado —que eran monstruosos— ante el tribunal y todo el pueblo; al hacer penitencia, suplicar a los circunstantes una oración y recorrer finalmente toda la ciudad en su camino al patíbulo, con una contrición y penitencia que edificaban a todo el mundo, hasta el punto de que todos los habitantes se sentían conmovidos hasta las lágrimas ante tamaña revelación de la grandeza del amor y de la misericordia de Dios...!

Estamos hoy demasiado acostumbrados a valorar los usos y acontecimientos de los tiempos muy remotos como si aquellos seres humanos fuesen nuestros contemporáneos, y solemos olvidar que sus actos sólo se nos hacen comprensibles en cuanto somos capaces de captar el espíritu vivo de la época. Las acciones de un Simón de Montfort en su campaña de aniquilamiento contra los heterodoxos, o los autos de fe que el brazo seglar ordenaba según los fallos de la Inquisición, y tantas y cuantas crueldades cometidas por doquier nos hacen estremecer. Sin embargo, ¿es que hacían estremecer de la misma manera a los hombres de aquellos tiempos? Y en el caso afirmativo, ¿se estremecían por la misma razón que nosotros?

Una mente moderna difícilmente conseguirá colocarse en una postura íntima tal que pueda sentir como un caballero, o un sacerdote, o un sabio de la Edad Media. Por esta razón

nos resulta asimismo muy difícil comprender la actitud de entonces frente a ciertos problemas de tipo moral o, en general, descubrir hasta qué punto subsistían tales problemas. Incluso al tropezar con disquisiciones en torno a problemas aún hoy día discutidos, habría que mostrar primero que el interés por ellos rebasaba las disputas de los moralistas; luego, que las cuestiones debatidas eran efectivamente idénticas a las nuestras. La identidad de los giros verbales aún no prueba suficientemente, como se puede comprobar mediante la historia del pensamiento humano, una identidad con los objetos aludidos.

Se puede sospechar, no obstante, que aquellos tiempos tenían muy poco que habérselas con un «problema sexual». Generalmente se discutía de temas sexuales con bastante libertad. Scremin observa en su excelente escrito, *Educazione alla Castità*, que hasta el siglo XVII no se empezó a considerar cada vez más como «tabú» las relaciones entre los dos sexos y todo cuanto con ello se enlazara. Sin embargo, aquella libertad era todo menos una laxitud de las costumbres, que más tarde llegaría a formar parte, por así decirlo, del «buen tono»; antaño, la sexualidad formaba parte integrante de la armadura natural del Hombre y era, por consiguiente, buena en sí, aun cuando se prestara mucho a abusos pecaminosos. Tal como otras facetas de la fragilidad humana, también lo sexual brindaba tela cortada a no pocas bromas e historietas que hoy nos parecen harto toscas y groseras. Sin embargo, precisamente su tosquedad nos muestra que en los tiempos en que tales cosas ocurrían, en realidad no había «problemas sexuales».

Podría decirse otro tanto de aquella espiritualidad de que se nos habla en numerosos cuentos y fábulas de Oriente. Las aventuras y anécdotas con las que la inteligente Sherezade distraía a su rey están repletas de escenas eróticas; ello, no obstante, no producen el efecto de que pudieran involucrar «problemas». En cambio, una mirada superficial sobre la literatura moderna convencería inmediatamente a cualquiera de que esta vez una libertad extrema en el trato de los temas sexuales corre parejas

con una sensibilidad sumamente viva por la problemática inherente a ellos. Ningún autor, por muy «libre de prejuicios» que fuere, podría pasar completamente por alto el hecho de que sí existe un «problema sexual». Sin embargo, para un Boccaccio o sus precursores, para Ferdusi o los compiladores de las *Mil y una noches* no parece haber existido en absoluto sensación alguna de que estaban rozando un problema serio.

Allí donde no existe ningún «problema sexual» tampoco surge la cuestión de una educación sexual. En tal caso, ésta se confunde por completo con las tareas de la educación general; los valores positivos inherentes a la sexualidad son puestos de manifiesto exactamente tal como otros valores cualesquiera, y los abusos prohibidos no aparecen sino como otros fallos más contra otros mandamientos.

APARICIÓN DEL «PROBLEMA SEXUAL»

¿Por qué, pues, tanta habladuría hoy y desde hace ya bastante tiempo en torno a la educación sexual? ¿Por qué tenemos que habérnoslas con un «problema sexual», al que se otorga suficiente importancia como para que se celebren en torno suyo congresos internacionales y por doquier se vayan publicando sobre este tema revistas, estudios y hasta libros?

Si se nos presenta la sexualidad como algo que merece ser tratado aparte y si reina acuerdo en torno a la existencia del problema sexual, ello sólo puede deberse a que la sexualidad es considerada como algo relativamente independiente dentro de la personalidad humana. De no reconocérsele una tal independencia, tampoco habría necesidad de una educación especial centrada de un modo peculiar sobre el comportamiento sexual; entonces sería suficiente «educar» sin más a una persona, y su conducta, bajo todos los aspectos, quedaría implicada en su formación. Es, por tanto, preciso que nos preguntemos: ¿qué fuerzas históricas,

culturales y anímicas estaban en funciones para producir tal opinión acerca de una independencia relativa de lo sexual?

Desde luego, los temas sexuales venían preocupando desde siempre a los moralistas. Este sector se les aparecía a menudo como la fuente más peligrosa de tentaciones y — a causa de la flaqueza de la voluntad humana — también de infracciones. Concebir la sexualidad como un punto peculiarmente peligroso dentro de la naturaleza humana aún no significa, sin embargo, o por lo menos no tiene que significar automáticamente, atribuirle en cierto modo vida autónoma, o una especie de existencia aparte. San Pablo parece condenar la sexualidad; manifiestamente profesa la opinión de que es más fácil mediante ella que por otras cosas desviar a una persona de los temas espirituales; la «carne» no es mala en sí, sino que es débil. En efecto, nunca la Iglesia ha condenado lo sexual en cuanto tal, ni los Padres de la Iglesia y más tarde la Escolástica han aconsejado jamás su completa extirpación. Al contrario: tales asertos extremos han sido combatidos y condenados. Los grandes maestros de la Edad Media pensaban con demasiada certeza y comprendían demasiado bien la realidad como para condenar de un modo general las relaciones sexuales. Lo que hoy tan a menudo encontramos como pretendidas opiniones de la Iglesia o de la «sombría Edad Media» es generalmente una deformación; la mayoría de los detractores sin duda no han leído nunca a los pensadores que critican. (Lo mismo puede decirse de la mayor parte de las críticas dirigidas a la filosofía medieval; así, por ejemplo, si se le reprocha a ésta una y otra vez el giro de *ancilla theologiae* — «doméstica de la teología» —, se puede suponer que ninguno de los autores modernos que lo hacen se habrá tomado la molestia de leer el aludido pasaje en San Pedro Damiani. Sin duda, el lema de antaño *¡catholica non leguntur!* habrá perdido ya buena parte de su virulencia; sin embargo, habría que desearle a más de un autor o crítico anticatólico un poco más de conocimiento de causa.)

Las razones que condujeron a concebir lo sexual como un

sector relativamente autónomo en el ser humano se hallan est
chamente relacionadas con la historia intelectual de Occiden
más o menos a partir del siglo XIII. En aquel entonces empezó
encontrar seguidores una orientación del pensamiento filosófi
que se designaba y se designa como nominalismo. Su caracter
tica esencial estriba en que los conceptos generales, los univ
sales *(universalia)*, no son más que meros signos, meros res
tados de la lucubración, pero a los que no les corresponde na
real. Según el realismo moderado, tal como lo representaba a
la Alta Escolástica, los objetos particulares o *singularia* debí
su existencia, por lo menos en parte, a su participación en al
universal. Las cosas particulares, por muy reales que fueran,
eran consideradas como la realidad única. En cambio, el nomin
lismo sólo quería reconocer como exclusivamente real el obje
individual concreto; lo general no era para él más que una me
cosa del pensamiento, *ens rationis*, y en el fondo nada más q
un pensamiento del sujeto pensante, pero nada fuera de ést
La consecuencia de tal modo de pensar era que la «totalidad
o el «todo» se desvanecían cada vez más en cuanto categorí
fecundas para la interpretación de lo real. A partir del momen
en que las cosas particulares llegaron a ser portadoras exclusiva
de la realidad, no hubo ya ninguna otra barrera más que pudie
contener la propensión a fraccionar todo lo existente en «el
mentos» y otras partículas, más concebidos como lo «propia
mente» real. *Cuanto más elemental, tanto más real:* ésta pareci
ser la fórmula más justa para el intento de una explicación d
mundo. La idea de que todo cuanto aparece como unidad
totalidad consiste en elementos y debe ser comprendido como un
determinada forma de ordenamiento de éstos, iba a ser la norm
directriz de la *nova scientia*. Gracias a ello, el estudio de la Físic
y otras ciencias afines, dentro de las cuales este modo de pensa
es idóneo, quedó desde luego fomentado; pero el dominio exclu
sivo de tal enfoque iba a demostrarse, pese a los triunfos de l
ciencia exacta, en su conjunto como fatal.

Se podría designar un rasgo básico del pensamiento que em

pezó por el nominalismo de los siglo XIII y XIV y que luego fue manifestándose cada vez más claramente en los tiempos del empirismo y de los enciclopedistas, y por fin en la era materialista —que estamos a punto de superar actualmente— como la «tendencia a la absolutización de lo parcial» (o del elemento). No resulta difícil demostrar que dicha tendencia es la que inspira las concepciones modernas de la Sociedad, así como las de la vida anímica y corpórea. La consabida fórmula de David Hume, *la conciencia no es más que un haz de representaciones*, no le debe menos a tal concepción que la teoría de la Sociedad, verbigracia, de un Thomas Hobbes. La concepción de que la vida anímica consta de elementos aislados bien circunscritos, denominados según el caso «representaciones» o «sensaciones», junto con toda la psicología asociacionista enlazada con ella y concebida de modo mecanicista, fue llamada burlonamente ya por William James, hace más de medio siglo, «teoría del polvillo anímico». Sin embargo, se ha necesitado mucho tiempo para que se descubriera la falacia del pensamiento atomizante fuera del reino de la mera cantidad, es decir, del sector de hechos de la Física.

Tan sólo a comienzos del siglo IX se inició una orientación nueva que en un principio se hizo notar acaso únicamente dentro de la Filosofía. En efecto, del mismo modo que ninguna provincia de la cultura no es nunca completamente independiente de aquella espiritualidad que predomina en una determinada época histórica, existen, no obstante, algunas que quedan afectadas y reaccionan *más pronto que otras*, por decirlo así, frente a los cambios del pensar y ver, y en cierto modo los anuncian. Así como la metamorfosis que anuncia la transición de la Edad Media a la Era Moderna llegó a ser visible primero en el campo de la Filosofía, así en nuestros días parece anunciarse nuevamente un profundo cambio en el mismo sentido; se está formando otra vez una *nova scientia*. Sin embargo, si tales o cuales sectores intelectuales y culturales se muestran más sensibles, y en caso de una nueva orientación de la historia intelectual y espiritual, son afectados más pronto que los otros, cabe deducir que también

hay algunos que aún se aferran a los modos de pensar tradicionales, mientras que otros ya los han rebasado. Ello ocurre más o menos de manera semejante a cuando una costumbre, moda de vestir, etc., ya «pasada» en una capital, se convierte en lo más nuevo en alguna pequeña ciudad de provincia; o bien podríamos comparar el hecho a unos magníficos mobiliarios estilo *biedermeier*, muy de moda en un sitio y en otro totalmente «pasados». Son en particular las ciencias teóricas las que suelen adelantarse en la mayoría de los casos a las ciencias aplicadas; éstas no sólo permanecen fieles a unas ideas ya superadas, sino que ocurre incluso que en ellas unas ideas sólo cobran influencia cuando en su verdadera patria teorética ya han quedado superadas. Si se quisiera comparar el progreso del espíritu humano con un movimiento ondulatorio, se podría hablar de un desplazamiento de fase, a raíz del cual en un lugar se vería rebasado el punto culminante, mientras que en otro aún se hallaría en su primer movimiento ascendente.

Ahora bien, la educación en cuanto ciencia aplicada o práctica es una de aquellas ramas de los esfuerzos humanos en la que la influencia de las metamorfosis espirituales e intelectuales se hace sentir, en más de un aspecto, con retraso. Lo mismo ocurre en la Medicina. Ésta sólo iba a adoptar hacia fines del siglo XVIII o en los comienzos del siglo XIX el método de la disección analítica en factores particulares (el método ya hacía mucho tiempo que se venía empleando en las Ciencias de la Naturaleza); ello fue realizado por el célebre psiquiatra francés J. F. Pinel, bajo la influencia de la filosofía de Condillac. Sin embargo, hoy se tiene la impresión de que la Medicina acusa, *antes* que otras disciplinas, el soplo de un espíritu nuevo.

Pues bien, también la idea de que enseñanza y educación pueden ser separadas, de que se puede formar el entendimiento independientemente del carácter, es un producto de aquella actitud mental que acabamos de designar como la «Absolutización de lo Parcial». De igual modo lo es la idea de que podría haber una educación sexual esencial y metódicamente distinta de

la educación general, la idea de que existe un problema sexual como problema peculiar al lado de otros problemas morales, sociales y psicológicos; asimismo que las medidas pedagógicas que se refieren a lo sexual pueden constituir, por lo tanto, un círculo de problemas propio y peculiar; y por fin, que la educación en general debe dedicar especial atención a lo sexual. Frente a ello provocaría sin duda muy pobre impresión el que uno se refiriera sin más a determinadas reflexiones teoréticas, que colocase en primer plano el concepto de «totalidad» e insistiese en que incluso «sensación» e «instinto» sexuales sólo deben ser enfocados en su dependencia del conjunto de la personalidad. Aun en el caso de que se reconociese como legítimo este punto de vista, no faltarían quienes nos objetasen que la experiencia sexual acusa, se quiera o no, un carácter peculiar; que desempeña en la evolución de la personalidad y del carácter un papel extraordinario. O nos señalarían las teorías del psicoanálisis freudiano, opinando que, según éstas, el impulso sexual representa el manantial de fuerzas primigenio y primario, derivándose de éste más o menos todos los demás fenómenos anímicos, como una mera «superestructura».

ALGUNAS CUESTIONES PREVIAS Y CONCEPTOS BÁSICOS

Si nos proponemos contestar a la pregunta de cuál es el *sentido verdadero y propio* de algo como la *educación sexual* y descubrir aquellas medidas pedagógicas que puedan garantizar una conducta conforme con nuestros principios morales, y si queremos evitar los peligros que amenazan, según se afirma, el desarrollo del carácter por parte de una educación sexual errónea, entonces es preciso esclarecer ante todo una pregunta previa: ¿cuál es *el papel efectivo de la sexualidad* dentro de la personalidad humana completa? ¿Cuál es su importancia para la formación del carácter, y cuáles son los modos en que es experimentada la sexualidad, en sus comienzos y después?

Para descubrir el papel de la sexualidad dentro de la personalidad total — «papel» no tiene en este lugar, naturalmente, un significado biológico — será preciso partir de una descripción desprovista de todo prejuicio de la experiencia sexual de personas normales. En este intento tropezamos inmediatamente con algunas dificultades, no exentas de importancia, que en parte hunden sus raíces en la esencia misma del tema, pero que por otra arraigan tan sólo en una determinada actitud metódico-científica que nos parece errónea. Tal actitud pertenece a la ideología de naturalismo, tan característica en el siglo XIX, que cobra aquí la forma peculiar de la sobreestimación del enfoque geneticista. Por muy valioso que pueda resultar, empleado idóneamente, el concepto de «desarrollo» para la investigación biológica y también para la psicológica, del mismo modo se puede caer en la tentación de extenderlo indebidamente en cuanto a su sector de aplicabilidad. Puesto que en lo sucesivo nosotros mismos nos vamos a referir a veces a los resultados de la «Psicología Evolutiva» (1) y, como ya queda dicho, el enfoque geneticista es considerado hoy por no pocos como el único verdaderamente «científico» y el único fecundo, será preciso dedicar algunas consideraciones al referido concepto.

El *desarrollo* entendido como secuencia de estados distintos y relacionados entre sí no siempre significa lo mismo. Unas veces — llamámoslo en este sentido *evolución* — significa que un estado se transforma en otro estado, surgiendo este último del anterior. Tal fenómeno sólo se da allí donde existe un fundamento material, un substrato material; el único sector en que este concepto puede aplicarse justificadamente es en el acontecer biológico, donde, efectivamente, un estado «sale» de otro anterior.

Ahora bien, fuera del plano de lo meramente vivo no se puede hablar de «desarrollo» más que en un sentido figurado o

(1) El autor se refiere aquí a la *Entwicklungspsychologie* de los esposos Karl y Charlotte BÜHLER, que influyeron notablemente en su pensamiento. (*N. del T.*)

modificado. Podemos emplear sin duda las mismas palabras en unos planos o capas distintos, tal como observamos en la persona humana; sin embargo, tal empleo no será entonces unívoco ni plurívoco (o equívoco), sino «analógico». Ahora bien, este concepto de la *analogía* es completamente fundamental para el pensar filosófico, y el haberlo descuidado es una de las mayores desventajas del moderno filosofar, es decir, de los esfuerzos metafísicos y epistemológicos desde más o menos el año 1500. Es necesario que nos adentremos un poco en el examen de este concepto básico, por su importancia capital para nuestras reflexiones teoréticas, pero también para más de un problema de orden práctico.

La idea de la «analogía del ser» —*analogia entis*— está destinada ante todo a hacer posible una fórmula que relacione a la criatura con el Creador. Al margen de lo que afirmemos acerca de Dios —su bondad, su omnipotencia, etc.— no por ello tales «propiedades» pueden suponerse como idénticas en su cualidad a las de los seres humanos, entendiéndose que éstas, mediante una potenciación infinita, no podrían convertirse jamás, por así decirlo, en propiedades divinas. La ley de la analogía quedó formulada en el IV Concilio de Letrán con el sentido siguiente: la similitud entre el Creador y lo creado nunca puede llegar a ser tan grande como para que su disimilitud no fuese todavía mayor *(inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eas maior sit notanda dissimilitudo)*. Ahora bien, esta ley de la analogía debe aplicarse no sólo sobre *toda* la Creación en su relación con el Creador, sino también *dentro* de la misma Creación en cuanto a las relaciones de los modos de ser o capas de ser que en ésta se hallan. Una expresión o una categoría no tiene el mismo sentido unívoco cuando se la emplea dentro de uno u otro plano del ser. «Causa», por ejemplo, no significa idénticamente lo mismo dentro del mundo de la Física que en lo psíquico, donde debe designar la concatenación entre motivo y acto. Se podría decir más exactamente: una expresión que puede aplicarse sobre capas del ser distintas,

aun cuando en cada caso le corresponda el mismo lugar sistemático dentro de la estructura categorial que determina a una tal capa del ser, tiene, ello no obstante, un significado cambiante, ya que éste queda condeterminado por sus relaciones recíprocas con las demás categorías constitutivas.

La *causación*, en el sentido de la relación mecánica de causa a efecto, tiene, pues, su sentido y lugar en el plano de lo material; posee el mismo «lugar» un concepto causal, sin embargo ya cambiante en el sector de la vida (probablemente un lugar siempre distinto según se trate de lo vegetativo y lo animal). «Causa» viene a significar aún algo diferente en un ser psicosomático racional, en el que se añade por vez primera la nueva condición de *libertad*, y es distinta en las «inteligencias» o espíritus puros; pero Dios es *causa prima* en un sentido precisamente sólo analógico, con todas las demás formas y modalidades de causación mencionadas.

Si el pensamiento de la era moderna, y especialmente el del siglo pasado, no se hubiera dejado fascinar hasta tal punto por los adelantos de las Ciencias Naturales y la Técnica, que el uso de categorías distintas de las que en ellas se emplean hacía aparecer como algo anticuado y superado, entonces se hubieran podido evitar no pocos errores que ahora nos vemos obligados a descubrir y corregir penosamente. El predominio monopolístico del modo de pensar científiconatural tuvo que mostrarse forzosamente hostil a un principio básico tal como el de la analogía del ser. La mayor parte de los pensadores sufría de cierta especie de ceguera espiritual; lo que no podía expresarse en la jerga matemático-física, en las ciencias, no tenía ningún derecho de ser, o a lo sumo no podía «aún» existir. Se dejaba de percibir sin más una realidad completamente obvia y manifiesta.

Ejemplo patente de esta situación es, verbigracia, el enfoque determinista de los actos humanos. Esta teoría surge a raíz de la extensión del concepto de *causa* —interpretado de un modo mecánico-científico-natural— sobre *toda* realidad en general, y así también sobre lo anímico. De ahí que una vivencia tan unívo-

camente presente como la libertad quedase completamente descuidada y se la denunciase como una «ilusión». A nadie se le ocurría que, precisamente en un mundo caracterizado por la cerrada validez del principio de causalidad, hubiera sido necesario preguntar cómo se producía tal «ilusión». Puesto que la vivencia del libre albedrío existe innegablemente, el *onus probandi* hubiera tenido que incumbir a quienes pretendían ver en ella una ilusión. El enfoque causalista había conducido a resultados brillantes en las ciencias naturales «exactas»; sin embargo, no se había justificado aún en otros sectores. (Actualmente, a raíz de un desenvolvimiento de la Física debido a sus propias leyes, el concepto «clásico» de casualidad es puesto en duda por no pocos; sin embargo, la mayoría confunde su aplicabilidad en la descripción sistemática con la vigencia metafísica de una categoría.) Hoy no se pone menos de manifiesto la equiparación indebida de los diversos sectores del ser en el empleo inescrupuloso del concepto (en un principio biológico) de la evolución, sobre todo en temas extrabiológicos. Ya la mera transferencia de este concepto del desenvolvimiento individual sobre la historia de la especie (de la ontogénesis a la filogénesis) y la «teoría de la descendencia» despiertan escrúpulos crítico-metodológicos. Tal sucede cuando oímos hablar de evolución o desarrollo — en un sentido incambiado — en la civilización, la ciencia, la historia, etc.

Todos estos abusos históricoespirituales se remontan, en último análisis, a aquella tendencia de la absolutización de lo parcial, a la propensión de querer encontrar por doquier unos elementos «últimos», y por consiguiente «propiamente dichos». De este modo la vida se convierte en «sólo» una retahila de procesos químicofísicos; el alma «no es más que» un modo de funcionar del cerebro; la Sociedad «no es sino» un sistema de ansias y anhelos de carácter diverso; la religión «tan sólo es» una forma leve de formación de manías; la vivencia mística «es únicamente» una forma de alucinaciones, etc. Este espíritu, o mejor *antiespíritu*, aún dista mucho de perecer, pese a que tantas y tantas manifestaciones suyas aparezcan como infinitamente estúpidas.

Lo que todavía se nos está brindando a este respecto tanto en escritos científicos como en otros seudocientíficos podría hacer estremecer verdaderamente de horror a todo lector dotado de espíritu crítico. Toda educación debería precaverse muy especialmente de caer en el embrujo de tales criterios, expuestos por regla general con una seguridad en sí mismos increíble. Necesítase una crítica sumamente meticulosa y entendida en la materia, si se quiere desenmascarar y desarraigar tales y tan peligrosas influencias del pensamiento materialista, que ha penetrado mucho más profundamente de lo que se quisiera admitir.

La creencia de que lo «elemental» era lo «propio» o «verdadero» condujo, además, a una extraña aberración, consistente en querer encontrar la esencia «auténtica» del Hombre en los manicomios, las cárceles y en las tribus primitivas, en vez de buscarla allí donde la humanidad surge ante nosotros en la plenitud de su perfección. El filósofo inglés Bosanquet observó muy certeramente en una ocasión que la esencia del Hombre era más manifiesta en el genio y el santo que en el idiota o el criminal. Está sumamente claro cómo se podía llegar a tales criterios deformados: la enfermedad destruye, y la destrucción de formaciones complejas nos permite entrever — *¡en la Química!* — sus partes constitutivas. De modo que si se descompone una personalidad, como ocurre, por ejemplo, en la demencia, entonces (así se cree) se podrán encontrar sus «elementos». Del mismo modo, se ha creído encontrar mucho más claramente el sentido del arte en los garabateos de niños que en las obras de un Miguel Ángel, Rembrandt o Grünewald.

Afortunadamente, hoy día, círculos muy amplios empiezan ya a comprender las aberraciones de un tal modo de pensar. Por consiguiente, vuelve a ser lícito poner en duda que la «evolución» de un organismo acabado de la célula fecundada, la sucesión subsiguiente de las especies en la Tierra, la deducción de una conclusión de sus premisas, la formación de las altas civilizaciones partiendo de unas formas de vida primitivas, la maduración de un intelecto y aun otros fenómenos tengan que ser

construidos todos según el mismo esquema general; el giro «carácter científico», opuesto a la especulación filosófica y a toda duda en la validez exclusiva de las leyes de la Física, ha ido perdiendo prestigio. También la Psicología advirtió la admonición «¡Volver a los objetos!», tal como se la lanzara E. Husserl, y empieza otra vez a contemplar las cosas sin prejuicios, descubriéndose de nuevo a sí misma y su sector más propio. Naturalmente, tampoco faltan quienes, como posesos del prejuicio del fisicalismo, lamentan el «ocaso del espíritu científico» y dejan de ver cómo éste ni siquiera había cumplido cuanto había prometido. *Todos* los interrogantes deberían encontrar respuesta, todas las cosas su explicación; si no hoy, entonces mañana. La ciencia del siglo XIX vivía eufóricamente en una seguridad altanera que ahora se ha esfumado. Una seguridad excesiva ha sido siempre y por doquier el inicio de la catástrofe, y bastantes veces el lazo del demonio. En efecto, es él quien habla por boca de la figura de Hekate:

Y es, como sabéis, la seguridad
energía máxima de la humanidad...
(*Macbeth*, III, 5.)

Precisamente por esta razón no debemos caer en el error opuesto y pretender ahora negarles toda importancia a las Ciencias de la Naturaleza, o subestimar éstas. Sin embargo, la idea básica de la analogía es capaz de preservarnos de toda acentuación unilateral excesiva.

Ahora bien, puesto que tenemos todas las razones para admitir una diferencia esencial entre el acontecer en la esfera de lo meramente vivo, lo vital y lo anímico, huelga explicar aquí la necesidad de colocar en la cima el enfoque genético, en el sentido de una «evolución» biológica, y convertirlo en punto de partida para todas las lucubraciones ulteriores. Cualquier teoría psicológica que procede de esta manera se ve impulsada efectivamente por un espíritu netamente materialista: el psicoanálisis (de Freud). Y si éste recibe alabanzas, incluso por parte de sus adversarios,

por haber contribuido al triunfo del enfoque genético en Psicología, nosotros no vemos en ello progreso alguno, sino más bien una inhibición en la investigación psicológica verdadera. Porque antes de lanzarse a toda explicación, y más aún cuando ésta pretenda ser genética, lo que se necesita ante todo es una descripción escueta, desprovista de todo prejuicio, de lo que simplemente «esté aquí».

Creemos haber aclarado suficientemente los supuestos metodológicos, y sobre todo los errores que es preciso evitar, para poder atrevernos a contestar a las preguntas formuladas más arriba.

El «papel» de lo sexual dentro de la personalidad total no se comprende lo más mínimo si se invoca la performancia (1) biológica de la procreación. Un momento tal ni siquiera se produce originariamente en la vivencia sexual, y todavía muchísimo menos en las fases de su primera aparición, que interesan sobre todo a la educación; en éstas incluso puede faltar por completo toda relación consciente con el otro sexo. El deseo natural de tener hijos es algo fundamentalmente distinto del deseo sexual. Por consiguiente, los conceptos de la biología no poseen aquí el menor valor explicativo. Ello vale asimismo para conceptos de idéntico origen, a saber, los de «instinto» o los de «pulsión» (2).

---

(1) *Performancia:* no por capricho empleamos este neologismo, frecuente sobre todo en el léxico deportivo moderno. Pretendemos verter con este galicismo-anglicismo, que se deriva del latín, el término alemán empleado por el autor: *Leistung*, «rendimiento», «mérito», palabras que no facilitan el verdadero sentido en castellano. Y es que en la psicología de ALLERS y de su amigo íntimo y colega Oswald SCHWARZ, a *Leistung* le corresponde una importancia suma. *Leistung oder Symptom?*, rezaba siempre la interrogación en sus enseñanzas orales: ¿«performancia» (rendimiento meritorio, positivo) o mero síntoma (negativo)? *(Nota del traductor.)*

(2) Como es sabido, en alemán existe una diferencia mínima o de matiz entre *Trieb* (ingl. *drive*), que se suele traducir modernamente por *pulsión*, su analogía etimológica (*treiben*, «impeler»), e *Instinkt*, que tiene un empleo más restringido que en los idiomas romances. (*N. del T.*)

El que haya verdaderamente unas realidades que correspondan como dispositivos duraderos en el organismo a tales conceptos es cuestionable; sólo sabemos de ciertas experiencias íntimas en las que nos sentimos «impulsados», o de formas de conducta de los animales bajo determinadas condiciones. Con vistas a la interpretación teórica las reducimos todas a un denominador común: «pulsión», y ésta a «instinto».

Sin embargo, con ello no está aún dicho que, fuera de las situaciones que desencadenan tales vivencias o formas de conducta, haya verdaderamente un dispositivo duradero correspondiente. Pulsión e instinto no son más que *conceptos auxiliares* introducidos con vistas a su explicación, análogamente al concepto auxiliar de «energía», en Física. Al mismo tiempo se expresa en ellos un modo de pensar hasta cierto punto primitivo, tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, también en la creación de un ente llamado «enfermedad». (Decimos de ésta que nos ataca, que se extiende, que se apodera de alguien, que aumenta, etc.: la *personificamos* indebidamente.) Tal «autonomización» de algo que en sí no existe es de un «realismo» sumamente dudoso; se halla al servicio de una simplificación ilícita de la realidad. Podemos observar también aquí, una vez más, las consecuencias funestas de aquella tendencia ya mencionada que absolutiza lo parcial; la autonomización de los instintos o pulsiones y la concepción del hombre como un «haz de pulsiones» no representa el menor paso adelante en comparación con el sensualismo de antaño (con su «haz de sensaciones») y la psicología asociacionista trasnochada.

Existen aún otros motivos que tienen a su vez la culpa del enfoque de la sexualidad como algo relativamente autónomo dentro de la personalidad, además de los ya mencionados. Así, entre otros, la propensión, que se podría calificar de «mágica», de valerse de determinadas realidades como pretendida explicación de no pocas experiencias (por ejemplo: enfermedad). Luego, la sobreestimación ya igualmente mencionada, surgida de la actitud global de la espiritualidad moderna, de regiones «más profundas», consideradas como más «auténticas», y por ello la

propensión de explicar lo «superior» mediante algo «inferior», «desde abajo».

Tal modo de ver «desde abajo» es, sin embargo, a su vez expresión de una actitud revolucionaria o rebelde en general, la cual se niega a reconocer la existencia de nada «superior». El tosco materialismo, para el cual todo, incluso lo más sublime, «no es más que» un juego de átomos y fuerzas, ha sido desenmascarado ya, sin duda (salvo para unas cuantas cabezas muy limitadas), como insostenible. El espíritu de rebelión y la desvalorización de lo superior ha sobrevivido, sin embargo, bajo máscaras diversas. Más de una teoría de «filosofía de la vida» es hija de tal espíritu; también para ellas el ser humano «no es más que» un mero ser viviente. También determinadas «filosofías existenciales» son de esta categoría, desde el punto de vista histórico-intelectual (1).

Repetimos: *una teoría de la educación*, y con ello también una *fundamentación de la educación sexual*, sólo es posible *sobre la base de una teoría global del modo de ser esencial del Hombre*, o sea de una Antropología filosófica. Por consiguiente, una crítica eficaz de unos sistemas educativos cualesquiera sólo puede formularse si se pone de manifiesto el telón de fondo antropológico-conceptuomundial sobre el cual se haya perfilado y del cual haya nacido.

No debemos dejarnos engañar por habladurías como ésta: la existencia de pulsiones y su función en la estructura de la personalidad total es un «hecho». Ello, en efecto, ni siquiera es verdad; no se trata aquí de hechos, sino de criterios. Sólo es un hecho la vivencia de sentirse impelido, pero no la «existencia» de algo como la «pulsión».

Hace relativamente poco tiempo se hubiera considerado como un mero tópico el criterio «el Hombre es innegablemente un ser

---

(1) Obsérvese que esta observación aguda fue escrita [en 1934!, y no se refiere, por tanto, a SARTRE, a la sazón aún desconocido, sino más bien a HEIDEGGER y acaso también a JASPERS. (*N. del T.*)

viviente», y con ello ya está todo dicho. Sin embargo, toda persona cándida y que juzgue sin prejuicios, de disponer de la posibilidad de una expresión exacta, hubiera llegado ya a un criterio distinto; en efecto, siempre ha sido completamente obvio que «yo» y «mi cuerpo» son *dos* cosas distintas. Esto ya lo habían enseñado los pensadores del pasado; mas aquel pasado era la época de las sombras que la luz de la Ciencia aún no había disipado. ¿Quién tenía que preocuparse, pues, de las opiniones de un Santo Tomás, Buenaventura, Duns Scoto, etc.?

El *Sinngedicht* (poema filosófico) de Gottfried Keller, publicado en 1882, se inicia con estas palabras: «Hace veinticinco años, cuando la ciencia natural se hallaba una vez más en la cima, aun cuando la ley de la selección natural todavía no se conociera...» Sin duda, la sutil ironía de esta observación da en el blanco, en lo esencial. Podemos oír una y otra vez que las Ciencias de la Naturaleza se hallan en el pináculo. ¿Cómo ocurre esto? De todos modos, la historia del intelecto humano y de sus esfuerzos — ¡ojalá se la conociera mejor! — debería inspirarnos más modestia y salvarnos de aquel *hybris* que provocaba la ira de los dioses. Ante todo, sería preciso asignar mayor importancia al juicio cándido y desprevenido, en lugar de echarlo en cesto roto, so pretexto de «no ser científico»; a menudo llega más cerca de la verdad que toda teoría «científica». Es muy posible que el juicio llano se muestre equivocado, o sea debido a una ilusión; sin embargo, es preciso probar primero que es así. La opinión de que «el sol sale por Oriente» pudo ser rechazada como errónea en cuanto se supo explicar y calcular los fenómenos astronómicos. Ahora bien, ¿cuándo la ciencia hubiera podido explicarnos nunca por qué forma parte de las convicciones universales de la humanidad el ser más que un mero ser viviente? Sólo se «decretó» que debíamos dar más fe a los asertos de la ciencia que a las pruebas de nuestras experiencias y vivencias.

Pues bien, la observación imparcial de toda realidad que conozcamos, incluyendo a nosotros mismos, nos muestra a todas luces que no existe en ella ninguna uniformidad completa; al

contrario, descubrimos en lo real una estructura, una construcción que permite establecer el imperio de grandes leyes unitarias. Puede verse sin más que el destino de las materias inanimadas se rige por leyes más sencillas, y más fáciles de descubrir en su concatenación, que la vida vegetal; ésta, a su vez, es más sencilla que la vida animal. Todo grado «superior» es más rico en factores determinantes que la inmediatamente inferior. Así, la vida anímica es más y algo distinta que la meramente orgánica. Acaso tengamos que considerar entonces a la Sociedad como otro peldaño superior, cuyas leyes peculiares no podrían ser «reducidas» simplemente a meras normas psicológicas, y aún menos biológicas, como las que rigen la vida individual. Tampoco la realidad de la Historia ni el devenir de la Civilización podrían ser «deducidos» de hechos sociológicos y menos todavía de meros hechos psicológicos y biológicos. La *estructura de la realidad* se nos aparece, pues, desde la primera ojeada, como *jerárquica;* esta impresión irrefutable se refleja en el modo de hablar de «grados superiores». Antes de que las Ciencias Naturales usurpasen la supremacía, nadie dudaba de que la realidad fuera multiforme.

La tectónica jerárquica significa que entre las diversas capas reina una determinada relación. La vida vegetal sería inconcebible sin la existencia de la materia inanimada; la vida animal no podría existir sin la vegetal; encontramos lo anímico, en nuestra experiencia natural, tan sólo en combinación y enlazado con cuerpos vivos. Valores y verdades — por muy diversos que sean sus modos de existir y tengan vigencia «en sí» — sólo se nos hacen visibles en cuanto existen en la Naturaleza, así como en las obras humanas, es decir, gracias a la existencia de substancias, de vidas, de almas y sus fuerzas. Los peldaños superiores de la realidad sólo pueden existir suponiendo de antemano los inferiores. Tal relación *puede*, aun cuando no *debe*, representarse en el tiempo; existiría también si a Dios le hubiera placido conferir existencia simultáneamente a la totalidad de lo real. Denominamos a este universal imperio de leyes la *fundación de lo superior*

por lo inferior. (Para evitar malas inteligencias: todas estas tesis se refieren tan sólo a aquel contenido de la realidad que podamos experimentar de una manera *natural;* he aquí la razón por qué en este lugar no tratamos de la posición de los espíritus puros en la totalidad de la Creación, y todavía mucho menos de Dios mismo, con el que se «relaciona» desde luego la Creación, pero sin que Él se «relacione» con ésta en el sentido propio de la palabra.)

La ley de la fundación por lo inferior no afirma de ningún modo que lo superior venga desarrollándose «saliendo» de lo inferior, o que esté construido a base de lo inferior como material. Forma parte de los errores fundamentales de nuestro tiempo el haber confundido fundación con dependencia genética. (Todo el problematismo de la «teoría de la descendencia» cobra desde este punto de vista un cariz completamente distinto.) Por otra parte, la tesis de la fundación significa más que la idea de que lo inferior represente tan sólo una condición o posibilitación de lo superior. Los modos de acaecer propios de una Historia del Ser más profunda aparecen, al contrario, como englobados en los superiores, o absorbidos por ellos. De este modo sufren al mismo tiempo una metamorfosis sumamente notable: continúan siendo los mismos «en sí», o sea si se les aísla artificialmente (en el experimento, o sólo en el concepto); pero al mismo tiempo son de alguna manera diferentes, a raíz de su estructuración en el conjunto de rango superior.

Se nos llegará a revelar la comprensión de tales hechos en cuanto traigamos a colación un doble concepto que desempeña un papel importantísimo en la filosofía escolástica y que a su vez ha caído en indebido desuso: el binomio de *materia y forma*.

Desgraciadamente, no nos es posible extendernos más ampliamente en este lugar sobre la problemática que se nos abre en este punto. Nos tendremos que contentar con unas pocas alusiones que acaso podamos desarrollar algún día y en otra ocasión.

Afirmamos, pues, que la tarea de los procesos químicos es entrar «al servicio» de la vida; y puesto que se les impregna la «forma» de lo viviente, ya no son absolutamente «los mismos»

que antes, o sea tales como se verifican en las condiciones peculiares del laboratorio químico. O bien otra función «elemental», la del sistema nervioso, conocida con el nombre de reflejo, se pone al servicio del acto volitivo, y a su vez deviene algo distinto de lo que era antes, justamente a raíz de esta su incorporación en una estructura superior.

Idéntica relación subsiste entre los así llamados instintos o pulsiones y la voluntad. Del mismo modo que un acto volitivo no es un reflejo ni una suma de reflejos, ni «consta» en ellos, sino que es algo nuevo que comprende en sí los dispositivos organísmicos sencillos, así tampoco la voluntad es una pulsión entre otras pulsiones, ni se ha hecho meramente de éstas, sino que es algo esencialmente diferenciado de ellas, aun cuando se incorpore y se valga de los dispositivos pulsionales (independientemente de cómo haya que concebir éstos). Las pulsiones no son un mero material «del cual» nace la voluntad, sino una materia que recibe su forma (es *in-formada*) desde el plano superior de lo anímico, al que pertenece la voluntad.

Nos damos perfecta cuenta de cómo se escandalizará al llegar aquí más de una mente «científicamente formada», al ver que al tratar de hechos tan empíricos como son sexualidad y personalidad, y frente a una tarea tan práctica como es la educación, suenan palabras como «materia» y «forma». Suplicamos a esa mente científicamente formada que guarde aún un poco de paciencia antes de condenarnos, y que recuerde ante todo cómo también la afirmación de que todas las cosas de la existencia humana deben ser enfocadas según el esquema de las Ciencias Naturales ha sido acusada, por no decir más, de poseer un carácter no menos «especulativo». Sin embargo, esperamos poder mostrar, además, que precisamente un poco más de reflexión filosófica, algo más meticulosa, nos permitirá aclarar algunos puntos actualmente poco claros. El empleo de conceptos filosóficos claramente delineados, en vez de alejarnos de la realidad, es en verdad la primera condición que nos permite asir ésta de una manera unívoca.

Por consiguiente, también dentro de la personalidad humana

resulta cierto para nosotros que la relación entre una capa existencial inferior y la inmediata superior debe ser concebida según el esquema de materia y forma. Quisiéramos dar incluso un paso más y afirmar que dicha relación es precisamente de tal carácter. (Para los críticos filosóficos, observaremos aquí que nos damos perfecta cuenta de cuán cerca del problema de la *pluralitas formarum* nos conduce esta fórmula; sin embargo, no podemos entrar en la discusión de este tema.)

En relación con los temas que estamos tratando, debe retenerse que voluntad y pulsión pertenecen a dos planos diferentes: ésta «funda» — en el sentido que acabamos de señalar — la voluntad en la persona psicosomática, pero no es algo «de lo que» la voluntad podría brotar sin más, sino que es un evento anímico completamente *sui generis* y, frente a la vivencia pulsional, algo completamente nuevo. La relación entre preferencia pulsional y voluntad había quedado determinada por Santo Tomás de Aquino mucho mejor de lo que pudiera ser definida por las teorías naturalísticamente falseadas de la voluntad. (Nos remitimos aquí a *Summa Theol.*, II-I, q. 77, a 6c).

Toda apetencia puede ser enfocada desde dos lados distintos. Así también el deseo pulsional, que es un ser impelido desde dentro y un sentirse atraído desde fuera. Toda tendencia depende del conocimiento, si bien a veces es poco claro, o visión de un objeto hacia el que se tiende. También en la vivencia pulsional aparece ya anticipada de algún modo la situación final anhelada. Sólo se puede tender siempre hacia un valor, o, más correctamente, hacia la realización de un valor, en una situación creada por la persona misma que actúa. La tendencia pulsional apunta, desde luego, a unos valores que están inmediatamente enlazados con lo meramente vivo: valores de orden vital. La persona humana se percata de la realización de tales valores vitales en una específica vivencia de placer.

Sería imposible determinar la relación entre vivencias pulsionales y otras, entre tendencias «instintivas» y actos volitivos única y exclusivamente desde el aspecto de la vivencia misma;

lo mismo vale también para el papel de la sexualidad en el todo de la persona humana. En efecto, todo acontecer anímico «*intenta*» de alguna manera algo también no-anímico que, según el modo de su vivencia, existe independientemente del sujeto que lo «vivencie». El sentido, el significado de nuestras vivencias, su papel, e incluso su carácter cualitativo peculiar, sólo pueden ser indicados de una manera idónea si al mismo tiempo se enfocan con la mirada aquellos objetos en dirección de los cuales toda vivencia concreta por el estilo está «ordenada», objetos que se hallan «in-tendidos», intencionados en ella.

De modo que si queremos lograr claridad en la relación efectiva entre acto pulsional y acto volitivo, entonces nuestras ponderaciones deben rebasar los límites de una psicología meramente descriptiva. En todo obrar, la persona que actúa rebasa en todas las circunstancias su esfera más propia y penetra en la esfera del no-yo. Sólo se puede llegar a comprender el obrar y el comportamiento, así como las propiedades, aptitudes y disposiciones en que éstos se fundamentan, si se tiene en cuenta, además del sujeto actuante del que brotan, también su objeto y meta.

A tales observaciones — que esperamos nos conduzcan a una comprensión pedagógicamente utilizable del papel de la sexualidad dentro del marco de la personalidad integral — será dedicado el capítulo que sigue.

II. EL PAPEL DE LA SEXUALIDAD DENTRO DEL MARCO DE LA PERSONALIDAD INTEGRAL

Hemos dicho ya que el enfoque aislado de la sexualidad como si ésta fuera algo independiente en el todo llamado «persona» es improcedente. Ello resulta meramente de hacerlo desde un punto de mira filosófico-antropológico equivocado. Por consiguiente, es igualmente imposible una educación sexual que se coloque de alguna manera fuera, o incluso tan sólo al lado, de la educación en general.

La sexualidad en cuanto tal no puede ser «educada» de ninguna manera; tan sólo la persona como un todo puede ser objeto de influencias educativas.

Podría imaginarse a lo sumo la posibilidad de cultivar de un modo especial, al ir consiguiendo los rendimientos intelectuales, tal o cual función particular, o tal o cual aspecto de la inteligencia. Es posible pensar, por ejemplo, que a un niño sólo se le enseñen matemáticas, con una negligencia completa de todas las otras materias y asignaturas o que tan sólo se vaya llenando su memoria con una abundancia de materiales, dejando de instruirle en cómo pensar de una manera lógica. Ello es — acaso — teóricamente posible. Sin embargo, una *educación* en cuanto tal nunca podría ser sino educación de la persona *toda*.

Desde luego, también la educación — al igual que la investigación — debe enfocar algo más, ora tal aspecto y ora tal otro, siempre según los requerimientos del momento; así, en los dis-

tintos grados de edad son siempre otras facetas las que ocupan más el primer plano, y todo individuo, como también toda edad evolutiva, plantea a la educación problemas peculiares. Sin embargo, no debemos dejarnos influenciar demasiado por la mayor urgencia o preferencia de tal o cual fenómeno, o de tal o cual tarea educativa parcial; preferencia y urgencia no siempre deben coincidir, pues, no raras veces, lo que salta menos a la vista resulta más significativo que fenómenos muy llamativos.

Si queremos que una educación se vea coronada por el éxito, debemos darnos clara cuenta de la importancia relativa de las distintas «facetas» de la personalidad, así como de las relaciones mutuas que reinan entre ellas. Así, por ejemplo, si se descubriera por qué una faceta tiene mayor importancia que otras y por qué la formación de una acarrea automáticamente la de las demás, entonces la tarea educativa quedaría claramente circunscrita en un sentido determinado.

Sabido es que varias escuelas modernas, y en primer lugar la psicoanalítica (freudiana), se creen en la obligación de asignar a la sexualidad una importancia peculiar, tal como la que acabamos de señalar. No podemos adherirnos de ninguna manera a este modo de ver. Los argumentos del psicoanálisis freudiano no poseen a nuestros ojos la necesaria fuerza probativa como para podernos hacer olvidar aquella contradicción obvia en la que se encuentra no sólo con una psicología del buen sentido, o incluso con la psicología científica, sino también con cualquier filosofía no materialista. Tampoco poseen fuerza suficiente para anular el hecho de su incapacidad de explicar toda una serie de peculiaridades cualitativas de un modo u otro. Aun cuando el psicoanálisis freudiano esté convencido de haber resuelto de una vez para siempre el problema enunciado en el título del presente capítulo, nos parece necesario buscarle una nueva solución.

INSTINTO, PULSIÓN, VOLUNTAD

Sería imposible, como ya queda dicho, considerar un acto volitivo como «producido por instintos», pues es siempre algo fundamental y esencialmente distinto de toda conducta instintualmente determinada. Todo obrar consciente y volitivo, aun cuando esté desencadenado por algún deseo pulsional, es y sigue siendo un acto de la voluntad; incluso el ceder a la pulsión constituye un acto volitivo. *La esencia de la volición está en el escoger, en la decisión;* procedemos a una elección entre direcciones diversas de nuestra conducta, es decir, entre objetos posibles, o posiblemente realizables. También allí donde aparentemente sólo exista una única orientación de la conducta se produce una elección, una «selección»: a saber, entre obrar del todo o no obrar. También para dejar de obrar es preciso que yo me decida. En el fondo, no hay ni un solo instante de nuestra vida consciente en que no ejerzamos nuestra voluntad; nuestra manera de comportarnos precisamente en este lugar y en este mismo momento es consecuencia de nuestra volición, tanto si nos percatamos de ello como si no. *Volición significa conducirse según un juicio valorativo;* he aquí por qué no hay un solo instante de nuestra vida consciente en que no estemos tomando decisiones de alguna manera acerca de circunstancias valorativas, o que no las hayamos tomado ya; el valor apreciado por nosotros como superior será el motivo de nuestro comportamiento. Toda conducta consciente está siempre determinada por un juicio valorativo explícito o implícito. Tan sólo automatismo y reflejos puros se verifican sin una previa visión de valores. En cambio, aquellos actos que en un principio debían ser objeto de una volición expresa, y que tan sólo paulatinamente se fueron transformando en automático-secundarios, no constituyen ninguna excepción. La valoración en que se fundamentan había sido efectuada de una vez por todas y se convirtió en la base de

una actitud perdurable, en un hábito (*habitus*). Todo acto volitivo depende siempre, sin excepción, de una valoración.

La decisión entre valores nos coloca siempre ante dos situaciones claramente diferenciables. Los valores entre los que es preciso escoger se hallan en un mismo plano, o en dos planos distintos. Podemos, en el primer caso, escoger, por ejemplo, entre dos platos de comida; o bien — segundo caso — tendremos que escoger entre emplear una determinada cantidad del dinero que poseemos en la adquisición de un libro o en una limosna; o entre leer una novela o dedicarnos a nuestro trabajo. Podríamos clasificar los actos humanos, aunque no sin cierta dificultad, según los valores que en ellos se realizan.

Sin embargo, para establecer la diferencia entre los valores que intervienen en el «ceder» ante las pulsiones y en otras formas de la conducta, no será necesario poner previamente de manifiesto todo el completo orden objetivo de valores (en ello estriba precisamente la dificultad que acabamos de mencionar). Los objetivos o situaciones hacia los cuales está ordenada la conducta pulsional son fáciles de designar: se trata, tal como ya hemos dicho, exclusivamente de valores vitales.

La afirmación de que «detrás» de toda conducta, de cualquier clase que sea, se esconden siempre en la persona, en último análisis, factores de orden pulsional, es una mera construcción ideológica. La observación directa del afán de posesión de unos bienes cualesquiera, del logro de una posición social, de la obediencia de las normas morales, del acatamiento de los mandamientos divinos, etc., no nos permite descubrir, ni siquiera en lo más mínimo, algo que nos obligue a tener que buscar el origen de todo ello en la capa pulsional, cuyas tendencias, naturalmente, nunca podrían apuntar hacia tales clases de valores.

Se ha intentado, desde luego — con miras a salvar la construcción «desde abajo» — ensanchar ampliamente los conceptos de instinto y pulsión. Se habla, por consiguiente, de una pulsión gregaria, de un instinto de la posesión o incluso de una pulsión de hurtar, de un instinto de hacerse valer, etc. Sin duda

alguna, la persona se siente bastante a menudo atraída por los objetivos a que aluden tales giros; sin embargo, ni la intensidad de la atracción ni tampoco la convicción subjetiva del carácter «irresistible» de aquélla pueden servir de prueba suficiente para la presencia de tales pulsiones o instintos. Ni siquiera la circunstancia de que puedan observarse comportamientos parecidos en los animales posee fuerza probativa. Un cuervo no «hurta», sino que sólo se lleva objetos brillantes; hablar en este caso de «hurto» viene a ser un antropomorfismo grosero. Podemos designar como «instinto» la tendencia de determinadas clases de animales a constituir grupos (enjambres, manadas, etc.); de todas maneras, ello es algo fundamentalmente distinto de la necesidad que la persona humana tiene de juntarse con sus semejantes. Es absolutamente justa la exigencia de evitar en la observación del comportamiento animal todos los antropomorfismos, tal como lo postula la escuela «conductista» (behaviorista); sin embargo, debemos preservarnos igualmente de caer en el error opuesto e introducir como de contrabando un «zoomorfismo» en la psicología humana. Acerca de la vida psíquica de los animales no sabemos prácticamente nada; de una manera inmediata sólo conocemos sus formas de comportamiento, y el behaviorismo o conductismo es efectivamente la única forma posible de una «psicología» de los animales. Sin embargo, tal enfoque no es más efectivo cuando se trata de la vida anímica humana, sino que es uno entre muchos otros enfoques igualmente posibles. Circunscribiéndonos única y exclusivamente a este enfoque, la psicología sólo podría ser fragmentaria, e incluso ni siquiera existiría.

Un ensanchamiento tal del concepto de «instinto» que pretenda abarcar toda conducta caracterizada de alguna manera por el momento de la atracción pasa completamente por alto la existencia de muy importantes diferencias cualitativas. La «atracción», tal como se la experimenta en situaciones de tipo pulsional, no es una atracción de la misma modalidad que la que parte de valores reconocidos fuera de la esfera meramente vital. No se

trata aquí de unas meras diferencias graduales, pues es bien sabido que a veces un instinto vital es superado por algun interés intelectual; así, por ejemplo, una labor de investigación muy tentadora, o la alegría del descubrimiento, nos pueden llevar a olvidarnos por completo del hambre, la sed o el cansancio. Describir tales peculiaridades cualitativas resulta punto menos que imposible, ya que la lengua es demasiado pobre en giros correspondientes. A pesar de ello, cualquiera que tenga presentes situaciones como las aludidas podrá percatarse sin más, a nuestro parecer, de diferencias como las que acabamos de indicar.

Sin embargo, aun en el caso de que las referidas diferencias no pudieran ser encontradas en la vivencia personal, nos veríamos obligados a decir que hay una diferencia *esencial* entre las distintas modalidades del sentirse atraído. Entre un objeto y una vivencia, mediante la cual nos percatamos de aquél, existe necesariamente una relación, de tal modo que cualquier modificación por parte del objeto trae consigo otra modificación correspondiente por parte del sujeto. Incluso el acto intelectual mediante el cual comprendemos una tesis algebraica es esencialmente distinto del realizado en la comprensión de un hecho histórico, distinto de otro que trata de comprender la motivación interior de un acto humano. Al mismo tiempo que para la conducta intelectual, esta relación recíproca vale asimismo para toda esfera o aspecto de la existencia anímica. Los valores utilidad, bondad moral, relación social, actitud religiosa acusan una constitución esencialmente distinta; por consiguiente, es imposible que los actos que les corresponden puedan ser homogéneos. Ya por esta sola razón resulta totalmente inadmisible una equiparación de todas las tendencias, todos los deseos, objetivos, voliciones, etc., con «instintos» y «pulsiones». Las filosofías materialistas de años anteriores y, más recientemente, su nuevo brote llamado psicoanálisis (freudiano), han pasado completamente por alto las diferencias existentes entre las distintas modalidades de las tendencias, al igual que las que separan entre sí los objetos hacia los cuales dichas tendencias se orientan. No se han

preocupado nunca en lo más mínimo de una descripción pormenorizada (fenomenología) de las formas del acontecer anímico, ni tampoco de la estructuración del mundo objetual. Ello es, en parte, consecuencia de una tendencia profundamente orientada hacia la unificación u homogeneización, que procura resolverlo todo gracias a un número de «elementos» tan reducido como sea posible; una tendencia que una vez más tiene su patria de origen en el modo de pensar de la Física, en donde efectivamente tiene su razón de ser.

En el caso de que no se consiguiese clasificar en grupos las vivencias tendenciales en cuanto tales, caracterizándolas debidamente — tal empeño no nos parece imposible, a condición de que se profundice en la materia —, el camino que se abre desde una tal clasificación de objetos y valores resultaría completamente posible. Aquí hemos llegado a uno de aquellos puntos en los que la Psicología, si quiere resolver verdaderamente las tareas que le incumben como las más propias, se ve obligada a rebasar sus fronteras habituales.

Aun cuando no resulte posible medir *valores* con una medida común, no obstante *es posible ordenarlos*. Puede afirmarse con seguridad que un valor vital se aparta más de un valor perteneciente a la esfera del conocimiento intelectual o a la de la moral que de otro «valor vital». Sin embargo, incluso dentro de una misma clase de valores reina un orden comprensible; ya la misma existencia de formas de potenciación de «lo bueno» es señal suficiente de ello. Si pudiéramos determinar el puesto de los valores vitales dentro del orden total de los valores en general, la pregunta a propósito del «puesto» de las vivencias de tipo pulsional, en cuanto vivencias coordinadas a los valores vitales, encontraría también — según lo que acabamos de decir — su respuesta adecuada.

No olvidemos que todavía en nuestros días se suelen formular objeciones contra una lucubración de esta índole, por la sencilla razón de que a menudo se les niega a los valores toda «existencia objetiva»; no se les admite como «momentos» de

la realidad objetual, sino tan sólo como meros rasgos en determinadas vivencias subjetivas. Dedicarnos a una filosofía de los valores no puede constituir nuestra tarea en este lugar. Sin embargo, quisiéramos señalar en primer término que la filosofía antigua reconocía el *bonum* como un momento inherente a lo existente, y que las teorías básicas de este modo de pensar empiezan actualmente a cobrar cada vez mayor supremacía; y en segundo lugar queremos llamar la atención también sobre el hecho de que mediante la «proyección hacia fuera» de momentos de carácter puramente subjetivo se pueda producir algún que otro rasgo experimentado como inherente al mundo objetual, idea sencillamente inconcebible. Resulta totalmente inimaginable cómo se podría llegar a una «objetivación» tal, que vemos afirmada a menudo sin la menor explicación concreta. Cualquier momento vivencial debe poseer algún fundamento en la realidad que refleja. Tampoco es éste el lugar de tratar del orden objetivo de valores. Remitimos al lector a los textos más recientes de los filósofos de los valores, y especialmente a la exposición de S. Behn.

La persona humana pertenece simultáneamente a cuatro capas del ser (dicha pertenencia es siempre diferente en cada caso concreto); dichas cuatro capas se juntan en una unidad, *unitas quadruplex*. Desde luego, no se puede considerar a la persona como una mera «suma», o un simple conglomerado de tales cuatro modos existenciales, como si cada uno de ellos subsistiera en sí y para sí «dentro» de la persona; hay, precisamente, unidad. Como ya se ha dicho en el capítulo anterior, las capas «inferiores» se hallan, con respecto a las «superiores», en una relación de «fundación»: son siempre la materia que es informada y reacuñada en algo nuevo, «desde arriba». (Dicho sea de paso: la señalada norma estructural podría seguirse bajando de grado hasta en lo puramente organísmico, aunque éste es un tema en el que tampoco podemos adentrarnos aquí; se podrían aducir como pruebas determinadas formas de constitución de funciones y estructuras del sistema nervioso central y de

sus *performancias*, así como las de los órganos sensoriales.) Mediante la «recepción» en las capas superiores, y la formación que parte de éstas, lo inferior se pone «al servicio» de lo superior.

Pulsiones e instinto —concebidos siempre como momentos vivenciales, no como entidades existentes— no son un material del que podría brotar la voluntad, ni son tampoco de idéntica naturaleza que ésta. Sin embargo, la vivencia pulsional y la vivencia volitiva tienen como característica común el tender hacia un fin. Pero la mera circunstancia de «hallarse impelido» no conduce aún a la acción, sino que es preciso añadir además la voluntad. La persona debe finalmente decir *sí* incluso a una pulsión más fuerte que ella; debe «ceder» a la pulsión, debe «dejarse vencer» por ella, pues son modos en que dicha afirmación, dicho «decir sí» se realiza en grado y matices de claridad muy distintos. Ningún comportamiento humano se podría realizar —exceptuando, desde luego, las funciones automáticas y reflejas— sin alguna forma de asentimiento. Hasta el *drill* (1) requiere un asenso íntimo. Una adquisición completamente «involuntaria» de hábitos es imposible.

Más de uno de nuestros actos volitivos —sólo se pueden expresar tales cosas mediante metáforas— obtiene una parte de su energía de fuentes pulsionales. Santo Tomás de Aquino era precisamente de este mismo parecer («*Non potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo*»). Mas ello no significa de ningún modo que el acto volitivo sea consecuencia directa, sin más, de unos deseos pulsionales. La experiencia de cada día nos demuestra suficientemente que muy a menudo obramos netamente *en contra* de nuestras propensiones pulsionales y naturales, nos resistimos a tales impulsos y tomamos decisiones opuestas a ellos. La voluntad —o mejor dicho, la persona toda— puede valerse de los

(1) Palabra inglesa que se emplea también en alemán en el sentido de «entrenamiento militar realizado mecánicamente». (*N. del T.*)

impulsos de sus capas inferiores, puede también desviar las orientaciones finales que los originan, dirigiéndolos hacia otros objetivos que son reconocidos como portadores de valores superiores al que podría ser el mero placer vital.

RELACIÓN DE LA SEXUALIDAD CON LOS VALORES

El significado objetivo-biológico y la orientación de todo lo sexual hacia la *procreación* no aparecen — tal como ya quedó dicho — en la vivencia subjetiva. Esta determinación de la sexualidad es, desde luego, como consecuencia de su dignidad y del orden eterno, el momento en verdad primario y el fundamento de su carácter axiológico (valorativo), mas no es un contenido de la experiencia directa. Al estudiar la conducta humana con respecto a su valor, será preciso diferenciar manifiestamente el valor hacia el cual se orienta la conducta en cuestión, de acuerdo con la intención de quien experimenta aquélla, de aquel otro valor que encuentra en ella efectivamente su realización (a veces incluso sin que el mismo sujeto se percate de ello). El adjetivo «objetivo» acusa cierta ambigüedad; por un lado se refiere a una concatenación existencial en sí (a saber, la sexualidad en cuanto dirigida hacia la procreación), y por el otro, una concatenación que se nos ofrece «a nosotros» (es decir, el fin propuesto desde el punto de vista vivencial). Dentro de los límites del examen psicológico, esta coordenación objetiva (en el primero de los dos sentidos indicados), juntamente con el *bonum prolis*, no nos brinda ninguna ayuda en nuestro esfuerzo de determinar el puesto de lo sexual dentro de la totalidad de la persona.

Desde el punto de vista de la vivencia subjetiva, la *sexualidad aparece relacionada con valores, de dos maneras*. En primer lugar, en el deseo sexual se abre la perspectiva a la consecución de un placer vital específico; y en segundo término, una perspectiva al establecimiento de una relación entre dos personas. Pues bien, también en esto último se representa un valor, aunque dicho

valor pueda quedar suprimido en ciertas circunstancias por otro *sinvalor*. El valor del placer vital se realiza en la persona misma; se puede hablar por lo tanto de un valor inmanente. El otro valor, inherente a la relación interhumana, es realizado fuera de la persona misma; lo podemos llamar, por consiguiente, un valor trascendente.

Sin entrar aquí en la discusión del problema de la jerarquía de los valores, creemos, no obstante, tener que decir lo que sigue. Incluso un descreído o un ateo reconocería, probablemente sin más, que todo valor que se relacione directamente con Dios — en el supuesto de su existencia — tendría que ser superior a todo otro valor. El que Dios sea el valor supremo, el *summum bonum*, ni siquiera el ateo podría negarlo, aun cuando niegue su existencia. Queda, pues, completamente claro que todos los valores que pertenecen al sector de lo sagrado constituyen la clase suprema de valores, y así lo tendría que aceptar incluso el ateo; y si es que lo niega, ello se debe al hecho de que su odio a Dios le hace ciego para los valores. Por lo tanto, no podría subsistir la menor duda en cuanto a la región suprema de valores. Tampoco en cuanto a cuál es la región axiológica más inferior. Dichos valores deben hallarse en el extremo opuesto de la tabla de valores o, por mejor decirlo, de la jerarquía óntica. Dios es no sólo el *summum bonum*, sino al mismo tiempo el *ens realissimum*, el *ipsum esse;* toda la creación en cuanto *ens ab alio* se halla indeciblemente lejos del modo óntico de Dios, y en sus diversas capas tanto más alejada de la idea de valor cuanto más se vaya distanciando de aquellas «propiedades» divinas que, en cierto modo, se reflejan en sus criaturas. Incluso la mera materia sólo puede existir porque refleja de manera debilísima (y hasta tanto lo haga) algo del Ser Divino; no obstante, representa el grado inferior último de todos aquellos grados que nos conducen hacia arriba, en dirección del Ser Divino, sin acercársele nunca en ningún sentido ni en lo más mínimo, y menos todavía alcanzarlo. Entre el Ser de Dios y el ser de la criatura se abre un abismo absoluto que no podría ser colmado en toda la eternidad. La

vida como tal es sin ninguna duda superior en rango a la materia inanimada; pero en tanto que mero ser viviente, la persona humana no podría tener el menor derecho a ninguna dignidad especial que la colocara por encima de los animales. Por consiguiente, aquellos valores que estén enlazados directamente con el ser meramente vivo constituyen de un modo necesario la clase inferior de valores (pasamos aquí por alto el problema del valor del ser en general, la *bonitas essendi*). El valor de lo vital en sí, aislado de otros valores de orden superior, forma la categoría más baja.

Con ello no le negamos de ninguna manera al placer vital — la única experiencia que nos permite asir aquellos valores más bajos — toda especie de valor. La moral cristiana se halla muy alejada de toda hostilidad a la vida; sostener lo contrario significaría contradecir las enseñanzas fundamentales del Cristianismo, tal como se nos manifiestan a través de sus dogmas, su historia y su filosofía. Si se asigna a los valores vitales un determinado puesto dentro del sistema de valores y se reconocen otros valores superiores, ello no significa de ningún modo una ceguera para con el carácter valioso de lo vital. No se podría concebir ninguna confirmación más clara de tales valores como la que encontramos en el hecho de que hayan quedado sentados en relación con el matrimonio, considerado aquí, desde luego, como un sacramento.

Cuando un ente de menor valor se pone al servicio de otro de valor superior en la jerarquía de los valores, cobra de algún modo una participación en la dignidad mayor del segundo. La historia de las formas de consociación humanas nos aporta para ello no pocas confirmaciones. Piénsese, por ejemplo, en el ascenso social de un hombre que en sí es «poquita cosa», pero que se convierte en «alguien» por el hecho de entrar al servicio de un jefe importante. Los caballeros que servían bajo la bandera de un príncipe poderoso solían defender el honor de su señor como el suyo propio; y no podía ser de otra manera. La dignidad puede acrecentarse igualmente por el hecho de participar en la realización de un objetivo superior, cuyo logro le tendría que ser imposible al interesado por sí solo; en ello arraiga precisamente el sentimiento edificante de haber tomado parte en la realización de alguna magna obra, igual si se trataba de una batalla que de la construcción de una catedral.

De este modo, también las apetencias pulsionales y sus valores vitales correspondientes obtienen un puesto de rango superior, que en sí no les pertenece, tan pronto como se ponen «al servicio» de una actitud o de una conducta que apuntan hacia valores superiores.

La sexualidad en cuanto tal tiende tan sólo hacia un placer vital, o sea hacia un valor inferior a más no poder. Alcanzará acaso algún valor ya superior en cuanto sirva a la procreación, aunque el puesto de ésta puede aparecer hasta cierto punto inseguro mientras se la enfoque solamente como un mero proceso biológico. Tan pronto como se la deje de considerar un mero proceso natural y se la enfoque en íntima concatenación con todos los momentos sociales y morales, no existirá ninguna duda acerca del carácter valorativo de la fecundación. Con ello se la saca ya del plano de los meros dispositivos destinados a asegurar la continuidad de la vida, elevándola a otro plano superior, en el que se trata esta vez de la preocupación por la formación de personalidades, del progreso de la Historia, de la transmisión de la moralidad de una generación a otra, y en último análisis, de la construcción del Reino de Dios. Otro valor más se le añade (por decirlo así, mediante crecimiento) a la sexualidad, en cuanto se convierta en el verdadero inicio primigenio, en la célula germinal de toda comunidad humana: la familia.

Por fin, la vida matrimonial es la forma suprema en que la existencia comunitaria puede ser realizada. Las palabras divinas: «No está bien para el hombre que esté sólo...», anuncian la creación de la mujer; tienen un más claro sentido que el mero enlace matrimonial entre varón y hembra; la frase apunta hacia la necesidad de una vida comunitaria en general. Sin embargo, la vida comunitaria dentro del matrimonio seguirá siendo para

siempre jamás la forma primigenia de la Sociedad, tal como había sido el punto de partida de ella.

El psicoanálisis freudiano afirma que no puede haber ninguna clase de lazos interhumanos que no sean de origen «libidinoso», erótico; las relaciones entre padres e hijos, los lazos entre hermanos y amigos, entre superiores e inferiores arraigarían en último análisis en la sexualidad. Tal forma de hablar nos parece completamente desprovista de sentido. A pesar de todo, la aludida escuela supo entrever de una manera muy justa algo, pero sin ser capaz de agotar debidamente su realidad ni de conferir a su intuición una formulación adecuada. Existe, en efecto, un momento común entre todas las más diversas formas de relaciones interhumanas. Sin embargo, dicho momento no puede manifestarse nunca a quien lo contemple «desde abajo» y pretenda «explicar» configuraciones de rango superior mediante su «reducción» a inferiores, o que incluso vaya tan lejos como para equiparar ambos grupos entre sí. La vivencia comunitaria de cualquier clase, y así también las relaciones interhumanas basadas en la sexualidad, deben ser concebidas como manifestaciones diferentes de un hecho completamente universal. El ser humano es esencialmente *animal socialis*, y *una* de las formas de «consociación» puede fundamentarse gracias a la sexualidad. Por eso, una teoría que parte «desde abajo», de las capas inferiores de la realidad, comete de nuevo el error de pasar por alto las diferencias cualitativas esenciales. Si la idea básica de la analogía no hubiese caído tan completamente en el olvido, entonces la teoría o la filosofía de la sexualidad nunca se hubiera podido enmarañar en un tal caos de ideas desprovistas de sentido, como es el caso hoy día; ideas confusas, cuyo carácter insostenible debe saltar inmediatamente a la vista de toda persona que contemple las realidades sin ningún *parti pris*.

PLACER SEXUAL, VALOR, SACRIFICIO

La esencia del Hombre es más que mera vitalidad. La vida y sus leyes son totalmente incapaces e insuficientes para explicarnos los diversos aspectos de la existencia humana, cuya peculiaridad cualitativa rebasa todo cuanto sepamos por otros conductos acerca de la vida en cuanto tal.

Es preciso mantener incólume esta afirmación, incluso frente a ciertas «filosofías de la vida». La circunstancia de que surjan conflictos entre las apetencias vitales y los postulados de la moral no demuestra en absoluto que sea preciso reconocerle a lo vital cualquier rango superior al de otros aspectos de la existencia humana; y esto ni siquiera en aquellos casos en que el conflicto pueda ser experimentado como insoportable, y la atracción por unos valores vitales como irresistible. Es indudable que el ser humano obra muy a menudo en contra de sus necesidades vitales, en contra de su tendencia al placer vital.

Freud, para quien lo pulsional constituía la esencia propiamente dicha del Hombre, intentó hacer justicia al hecho que acabamos de señalar al introducir «dos principios del acontecer anímico»: el principio del placer y el principio de la realidad. El niño pequeño (enseñaba Freud) no conoce ningún otro objetivo de sus tendencias sino el placer vital. Descubre bien pronto que sus intentos de conseguir tales objetivos tienen que tropezar ineludiblemente con la resistencia insuperable del mundo circundante, de modo que en vez de placer se produce un displacer. Por esta razón, el «principio del placer», que en sus comienzos venía dominando por completo y sin limitación alguna a la vida, será abandonado, y se verificará una adaptación a la realidad, gracias a la cual obtiene predominio el *Realitätsprinzip*, el «principio de la realidad». Ello se efectúa, según el psicoanálisis freudiano, porque los niños descubren que la adaptación a los poderes de la realidad puede, en último análisis, brindarles más

placer que su resistencia a ellos. Por consiguiente — así es preciso que lo hagamos constar —, en esencia no existe ninguna diferencia entre ambos principios, pues también una vida encaminada hacia el «principio de la realidad» permanece orientada siempre hacia la obtención de unas cantidades de placer tan grandes como sea posible; lo que sufre una modificación no es el principio mismo, sino tan sólo la manera de lograr unos objetivos siempre idénticos. Sin embargo, con ello no nos habremos acercado ni un solo paso a la explicación del hecho incontestable de que la persona sea capaz de obrar en contra de su apetencia de placer — obligada a ello por las condiciones externas, o a raíz de su conciencia del deber, o por el mandato de su conciencia —. En efecto, el psicoanálisis freudiano (al igual que cualquier otra teoría hedonista) se demuestra completamente incapaz de explicar teoréticamente fenómenos como los apuntados.

También la objeción formulada repetidamente ya mucho antes de Freud, a saber que, al fin y al cabo, el ser humano siempre obra de tal modo que obtenga placer (y también la satisfacción producida por haber obrado conforme con los postulados de la moral es un placer), es completamente insostenible. Se ha dicho que la persona sólo se engañaba a sí misma al creer que obraba por motivos que no fuesen «egoístas», puesto que en el fondo sólo renuncia a un placer para obtener en trueque otro superior, que le aparece como mayor. Si sólo se formulase este aserto diciendo que a la persona humana le es posible renunciar a un valor, para realizar otro que aprecia como superior, entonces tendríamos que darle toda la razón. Sin embargo, es fundamentalmente falso, por equiparar, sin más, «valor» con «placer». En efecto, hasta la observación más superficial nos podrá convencer inmediatamente de que en la decisión de hacer lo mejor ni siquiera debemos tener forzosamente en cuenta la satisfacción que esperamos a raíz de nuestra conducta moral. Muy a menudo, tal satisfacción deja completamente de producirse; cuando se produce, sólo representará algo que nos es dado por añadidura, como una especie de premio — inmerecido o inintencionado —, pero sin que se tenga de ningún modo la vivencia de haber constituido el objetivo propiamente dicho de nuestra conducta.

Si se toma el concepto «naturaleza humana» en todo su significado completo, sin circunscribirla a funciones meramente biológicas, entonces el postulado de una limitación de tendencias primigenias y vitales, y de una re-*sistencia* frente a ellas, no podrá constituir una contra*dicción* (1) frente a la Naturaleza. En efecto, se halla plenamente dentro de las posibilidades de esta misma naturaleza humana el poder renunciar a un valor inferior: por ejemplo, vital, a favor de otro, superior. Tan sólo una manera de pensar deformada puede creer que toda la historia de la humanidad — que acusa, efectivamente, una limitación paulatina y progresiva de las tendencias meramente vitales — se haya venido desarrollando de una manera diametralmente opuesta a la manera de ser esencial del Hombre. Tenemos que suponer, al contrario, que en la historia se van realizando normas esenciales de la naturaleza humana. Debe reconocerse sin duda como un rasgo fundamental del ser humano el que seamos capaces de sacrificar valores inferiores en aras de otros superiores.

A no pocas mentes la idea del sacrificio se les aparece como insensata. Nosotros afirmamos, en cambio, que existen cosas que deben ser sacrificadas y cuyo sentido no es otro sino precisamente el verse sacrificadas. Qué importancia le corresponde a la idea del sacrificio en la educación, sobre todo en la educación sexual, aún tendremos ocasión de explicarlo más abajo (en el cap. IV). Aquí sólo debemos preguntar: ¿es el sacrificio realmente una actitud tan «antinatural» como muchos quieren afirmar?

Se debe hablar de *sacrificio* siempre y cuando se abandone o se entregue (o se renuncie a) un valor en aras del logro o de la

(1) Juego de palabras intraducible: Wider*stand* (resistencia) y Wider*spruch* (contradicción). (*N. del T.*)

realización de otro valor superior. Allí donde no haya renuncia a un valor tampoco puede haber sacrificio. (He aquí el sentido del giro trivial de que un sacrificio debe «doler»; en sí, naturalmente, el valor del sacrificio no depende de este momento meramente subjetivo). Cuando el Cristianismo ensalza la pureza y la castidad, ello no significa ninguna negación del valor de la sexualidad; en efecto, si la renuncia por motivos religiosos al placer y a la satisfacción sexuales representa una acción placentera a Dios, entonces aquello a lo que se renuncia no puede ser algo desprovisto de valor. El alto aprecio de la virginidad es, por decirlo así, la prueba misma del carácter de valor inherente a la sexualidad. El valor de un acto depende de la altura del valor que en éste se realiza. Cuanto más elevado sea dicho valor, tanto más alto debe ser a su vez aquel otro valor al que se renuncia. Todo acto volitivo es siempre, tal como ya quedó expuesto en el capítulo anterior, resultado de una opción entre valores; por consiguiente, toda acción moral es, sin excepción, del tipo «sacrificio». Aun cuando no nos demos siempre y explícitamente cuenta consciente de ello, no obstante, este momento es una característica común de todo obrar humano. De modo que la idea del sacrificio es todo menos ajena, y aún menos contraria, a la naturaleza humana, que se nos acaba de revelar más bien como la forma fundamental de una ley que impera en todas las acciones humanas.

La altura del valor realizado no determina tan sólo el valor de los actos particulares, sino también el de la persona que los realiza. En este sentido, el sacrificio, como una de las formas de manifestación de la decisión, en cada caso concreto, por el valor superior se convierte en un medio al servicio de la potenciación del valor de la personalidad. Considerado desde este punto de vista, el problema del papel de lo pulsional o de las capas inferiores dentro de la persona cobra un cariz nuevo. Todo parece indicar que a aquellas capas inferiores les corresponde una *triple tarea:* 1.º En primer lugar, están destinadas a realizar, dentro de ciertas condiciones, sus objetivos propios y peculiares, a saber, los valores que les están coordinados. 2.º Luego, en segundo lugar, al verse acogidos dentro de la estructura de capas superiores y al ponerse a su servicio pueden contribuir a realizar los valores que éstas entrañan. 3.º Y, por último, están destinadas — y esto en unas dimensiones bastante amplias — a suministrar aquellos valores inferiores mediante cuya renuncia, con la ayuda del sacrificio, pueden llegar a realizarse valores superiores.

Naturalmente, a una persona que sólo sea capaz de pensar en conceptos biológicos, y sobre todo si es completamente materialista, esta última afirmación tendrá que parecerle sumamente absurda. Sin embargo, sólo se trata de una férrea consecuencia lógica del enfoque de todo lo existente como un todo jerárquicamente ordenado, y del modo de ver correspondiente al modo de ser esencial del Hombre.

En el hecho del sacrificio se estrellan tanto el psicoanálisis como todas las otras teorías que le sean ideológicamente afines. Su propensión a interpretarlo todo «desde abajo» las condena de antemano a una ceguera frente a la realidad. Cuando se les llega a imponer como irrebatible alguna que otra característica de la realidad, que es incompatible con su sistema preconcebido, o intentan pasarla por alto, o procuran anular su impacto mediante «explicaciones».

Acaso nos hayamos detenido demasiado tiempo en estas cuestiones, fundamentales, aunque difíciles. Sin embargo, sería sumamente embarazoso tratar de la psicología de la vida sexual con vistas a la Educación sin tener ideas claras acerca de tales aspectos primarios. Y no nos sería posible bosquejar las directrices de una educación sexual sin saber hacia qué objetivo debemos conducir al educando. Que esta observación excuse y justifique las disquisiciones teoréticas, acaso un tanto largas, contenidas en los dos primeros capítulos.

III. ACERCA DEL PROBLEMA DE LA PSICOLOGÍA DE LA VIDA SEXUAL (1)

Toda descripción de los fenómenos anímicos que se relacionan con la sexualidad debe partir forzosamente de cuanto pueda observarse en la persona adulta. Actualmente los autores que se aferran a la validez universal de la idea evolucionista quisieran ver los métodos de un «análisis genético» aplicados con carácter exclusivo también en Psicología. Sin embargo, estamos convencidos de que tal criterio se fundamenta en una ilusión, o acaso en unas ilusiones.

En efecto, es un error creer que — por lo menos en Psicología — se puede partir, efectivamente, de unos «elementos» auténticos. Cuando con la intención de comprender la conducta humana se estudia la de los animales, entonces todo parece indicar que se pasa por alto un aspecto de suma importancia: a saber, que al emplear el vocablo «conducta» o «comportamiento» ya nos valemos de una expresión que proviene de una observación — acaso aún muy primitiva — de nuestra propia vida.

Ello tal vez no acarree ninguna consecuencia ulterior, mientras nos abstengamos de toda Psicología propiamente dicha y nos limitemos única y exclusivamente a la mera descripción de

(1) El lector podrá comparar esta exposición «católica» de la psicología sexual basada en las teorías de ADLER con las versiones no católicas del propio ADLER, *El homosexualismo y otros problemas sexuales*, y de E. WEXBERG, *Introducción a la Psicología de la vida sexual*, ambos libros en nuestra traducción (Ed. Apolo). (*N. del T.*)

reacciones; mas, en este caso, una investigación de tal índole no podría merecer el calificativo de «psicología». Una ciencia que excluye intencionadamente de su léxico y de sus pesquisas la conciencia (resulta sumamente dudoso que tal propósito pueda realizarse en absoluto, y que el concepto que se pretenda excluir no quede introducido secretamente por alguna puerta trasera, disimuladamente) descuida, sin embargo, un hecho que existe sin más en nuestra experiencia de cada día. Una tal ciencia, si es que mereciese el título de «Psicología», no podría ciertamente pretender ser la única de su clase.

Si nos proponemos investigar la vida anímica tal como la encontramos en nosotros mismos, debemos hablar sin duda también de conciencia. Karl Bühler nos habla de tres «aspectos» o caminos de acceso: se puede primero hacer constar los hechos de la conciencia, describirlos y luego analizarlos dentro del límite de lo posible (procedimiento de la introspección, característica para la así llamada *Erlebnispsychologie*, o sea Psicología vivencial); luego, en segundo lugar, se puede examinar y estudiar la «obra» (*Werk*) creada por el hombre, desde el punto de vista del contenido psíquico que se hiciera visible en ella *(Werkpsychologie:* «Psicología de la Obra»); por fin, en tercer lugar, se puede estudiar la conducta o el modo de comportarse desde fuera, consignando cuidadosamente todas sus modificaciones en medio de condiciones ambientales cambiantes *(behaviorismo* o Psicología de la Conducta). La Psicología tendría que valerse de estos tres métodos a la vez para cumplir con su cometido; manifiestamente, para el citado investigador, los tres caminos son de importancia igual, de idéntica dignidad y origen. Nosotros, sin embargo, opinamos que la *descripción de vivencias* es el método al que le corresponde mayor importancia y prioridad, en razón de que la problemática propia y el objetivo verdadero de la Psicología sólo pueden ser descubiertos mediante la experiencia personal propia. Tan sólo gracias a la experiencia propia sabemos bien que una configuración cualquiera puede ser concebida como «obra», o cualquier proceso como «conducta». La manera más antigua de hacer psicología, la *observación de sí mismo,* sigue y seguirá siendo siempre la fundamental.

Semejante ponderación vale, pues, también en cuanto a la misma Psicología Evolutiva. Nadie podría desconocer la importancia de la Psicología del Niño y la Psicología Evolutiva; los resultados obtenidos por ellas hasta ahora son no solamente muy interesantes, sino que se vienen mostrando asimismo de suma utilidad para la educación. Sin embargo, al poner en evidencia dichos resultados, tendremos que preservarnos del siguiente error grave: es imposible ir revelando, remontándonos a formas «más primitivas» de la vida anímica, los «elementos constitutivos» de los fenómenos «más complejos» que encontramos en nosotros mismos.

También la Psicología Evolutiva se halla ya, desde un principio, en una situación de dependencia con respecto a la autoobservación, aun cuando pueda creer ilusamente que va investigando los elementos más primitivos posibles de la vida anímica. Se nos aparece especialmente como un contrasentido cualquier intento de querer «explicar» la vida anímica humana a raíz de determinadas observaciones obtenidas en animales, ya que un tal modo de proceder se fundamenta en una auténtica petición de principio: cualquier declaración acerca de la vida anímica, bien de los monos, bien de organismos unicelulares, supone ya de antemano cierto conocimiento acerca de los fenómenos psíquicos, que desde luego sólo nos puede haber proporcionado la autoobservación. Lo mismo vale también para la Psicología de la primera infancia. Las necesidades del niño, sus actos, sentimientos, modos de pensar, fantasía, etc., no pueden interpretarse sino partiendo de unos puntos de orientación y apoyo que entresacamos de la introspección. Ello no quiere decir que la vida anímica infantil tenga que concebirse como una especie de reducción de la nuestra; tan erróneo concepto tuvo que conducir a unas construcciones artificiales muy equivocadas, tal como ocurrió en repetidas ocasiones. Sin embargo, los conceptos fundamentales, con cuya ayuda solemos describir la vida anímica de los niños

pequeños, no pueden ser tomados de ningún otro arsenal más que de la autoobservación: la experiencia propia. En ésta (y solamente en ella) descubrimos, pues, que debe existir algo como la voluntad, la tendencia, o la conducta. Una «explicación» de la vida anímica de los adultos, partiendo de unas leyes que creemos haber descubierto en los niños, o redunda en un círculo vicioso, o por lo menos se acerca muy peligrosamente a uno de esta naturaleza.

Por consiguiente, a nuestro modo de ver, todo ensayo de llegar a la comprensión de la psicosexualidad — es decir, de aquellos fenómenos y procesos anímicos que se enlazan con la sexualidad y se refieren a ellos — debe iniciarse mediante una descripción de las experiencias del *adulto*. Debe tenerse en cuenta asimismo que el desenvolvimiento no podría concebirse sino como orientado hacia un determinado objetivo, o por lo menos hacia un estadio final, y que, por consiguiente, todo proceso evolutivo sólo puede obtener su sentido de esta su meta final. Ningún estado momentáneo en cuanto tal revela que sea tan sólo una fase en un proceso evolutivo; ello sólo llega a ser posible en cuanto ya se sepa algo acerca de la secuencia de los estados y el estado final hacia el cual algo se va desarrollando. El hecho de que se haya descuidado esta regla metódica fundamental ha sido la causa de no pocos errores graves.

Hemos expuesto ya en el capítulo anterior el que todo conato de admitir algo al estilo de un «instinto sexual» o «pulsión genésica», como fundamento de todos los fenómenos «superiores», suponía ya de antemano una determinada teoría, cuya vigencia y fuerza probatoria nos vemos obligados a negar. «Instinto» y «pulsión» son conceptos de una biología naturalista; no se los puede encontrar nunca en la vivencia mediante la experiencia inmediata. Podemos tener, desde luego, la vivencia de que estamos «impelidos» de alguna que otra manera, pero nunca la de que existe una «pulsión»; este concepto no es ningún dato inmediato, sino que tan sólo sirve para explicar dichos datos. De modo que las lucubraciones fisiológicas de cualquier clase carecen

de toda utilidad para la comprensión de la vivencia y la conducta, incluso desde el punto de vista de la sexualidad. Nos incumbe más bien la tarea de describir, en la medida en que ello resulte posible, las vivencias de carácter sexual, tal como ocurre en el promedio de los casos.

En la vivencia sexual se pueden distinguir dos clases de fenómenos.

Así como existe, además del *afecto* de miedo, también una *sensación* de miedo — antagonismo puesto de relieve en su día por E. Stransky —, del mismo modo existe, como lo pudimos mostrar ya hace años, una *sensación* sexual y un *afecto* sexual.

En condiciones normales, ambos aparecen íntimamente enlazados; sin embargo, siempre surgen casos en que existe una dicotomía y bifurcación. La excitación sexual como proceso somático puede ocurrir sin el acompañamiento de las correspondientes vivencias afectivas; y *viceversa*, éstas pueden producirse sin aquélla, e incluso sin la menor posibilidad de que suceda. Un pasaje rico en enseñanzas se encuentra en el diálogo de Cleopatra con Mardián, en *Antonio y Cleopatra*, de Shakespeare, acto I, escena 5.

El referido hecho debe inspirarnos mucha cautela en cuanto a la interpretación de determinados fenómenos «sexuales» de la edad protoinfantil; fenómenos somáticos que ocurren en dicha edad (erecciones del pene) no prueban de ninguna manera que puedan tratarse de algo semejante a la sexualidad madura, o ni siquiera de un proceso tan sólo parecido que se pueda llamar con pleno derecho «sexual» (1).

---

(1) He aquí la contribución acaso más importante de la verdadera «tercera escuela vienesa» — ALLERS, SCHWARZ, que complementaron sus propios resultados con los de la «Psicología Evolutiva» de los BÜHLER — a la crítica y revisión del psicoanálisis freudiano, y especialmente del concepto de éste: la así llamada «sexualidad infantil». SCHWARZ solía citar el caso de «erecciones perfectas» en el bebé como un fenómeno completamente desprovisto de «sexualidad», algo relacionable con conceptos como el «entrenamiento orgánico» (ADLER), o el «placer fun-

SEXUALIDAD Y AMOR

Del mismo modo que existe una diferencia entre fenómenos meramente corporales y procesos anímico-afectivos, así también —en cierto sentido, en el polo opuesto— ocurre entre sexualidad y amor.

El que el *amor* entre dos personas de sexo distinto vaya acompañado de procesos sexuales y pueda expresarse en ellos no autoriza todavía a nadie a equiparar sin más ambos fenómenos. Tampoco está probado, ni mucho menos, que haya de considerarse precisamente el amor sexual como «el» amor por excelencia, de tal modo que todas las otras formas de amor vendrían a ser meras variantes o transformaciones de dicha forma primigenia. Max Scheler pudo poner de manifiesto, con toda la razón, que en las diversas modalidades fenoménicas del amor sería imposible descubrir rasgo alguno que nos obligase a una tal identificación.

Debería más bien saltar inmediatamente a la vista que entre el amor de una «pareja de enamorados» y el que existe entre madre y niño, entre dos amigos, dos parientes, o el amor a una idea o a la patria existen unas diferencias verdaderamente *esenciales*, que no podrían ser disueltas por ninguna «explicación»; las aludidas diferencias esenciales permanecerían simplemente

---

cional» (K. BÜHLER). Todos estos autores vieneses insistían en la importancia de la *sexuación*, la maduración sexual, el «hallar el sexo» (o *Geschlechtsfindung*, de ADLER), como nunca ninguna otra escuela ni antes ni después. La confusión psicoanalítica de dos hechos completamente distintos bajo el mismo término de «sexualidad» fue analizada luminosamente por K. BÜHLER (*Die Krise der Psychologie*, 1926). Las ideas del propio ALLERS sobre «Psicología Sexual» fueron expuestas en el *Manual de Psicología de* KAFFKA *y colaboradores (N. del T.)*

incomprensibles si se quisiera reducir todos los fenómenos enumerados a una única forma fundamental (1).

De todos modos, la mirada libre de todo prejuicio descubrirá sin dificultad la esencia, en cada caso fundamentalmente distinta, de todas estas variedades de «amor». El amor, al fin y al cabo, es siempre y por doquier el mismo fenómeno; de ahí que sea siempre idéntico en su forma de manifestación como amor sexual. Sin embargo, de ello no se deduce que la sexualidad constituya la esencia del amor. Cuando el amor se añade a la sexualidad, o se vuelve eficiente en una relación interhumana que admita una participación de ambos sexos, entonces se produce el amor sexual. El núcleo central del amor es, por otra parte, algo fundamentalmente distinto de cuanto la sexualidad por sí sola pudiere producir jamás.

Es sumamente difícil determinar conceptualmente el amor. Lo mejor que se ha dicho acerca de éste se encuentra acaso en un breve texto de Johannes von Kastel (Juan del Castillo), monje benedicto de fines del siglo XIV o principios del siglo XV: *De adhaerendo Deo* («De lo que debe adherirse a Dios»). Dicho librito se encuentra en el catálogo de obras de San Alberto Magno; su verdadero autor fue descubierto por M. Grabmann. Allí puede leerse: *Trahit enim amor amantem extra se et colocat eum in locum amati; et plus est qui amat, ubi amat, quam ubi animat.* («El amor saca al amante de sí y le coloca en el lugar de lo amado; y quien ama se halla mucho más allí donde ama que no allí donde respira...») En esta frase han quedado consignados, efectivamente, dos rasgos fundamentales del amor:

---

(1) En algunos idiomas se diferencia mucho más que en los indoeuropeos («indogermánicos») entre tales y tan diversas modalidades de «amor». En húngaro, *szerelem* se reserva para el amor-amor, o sea el que existe en el plan anímico entre dos personas de sexo distinto; cuando se habla del *amor* a la patria, o el *amor* materno o filial, se emplea otro substantivo derivado del mismo verbo *szeretni* («amar»): *szeretet*. Sin embargo, esta matización es resultado de una evolución bastante moderna. (*N. del T.*)

el propender más allá de sí mismo y fuera de sí mismo y el movimiento hacia el objeto del amor, en lo posible hasta la unión con él, igual si se trata de una cosa, de una idea, de una persona humana o de Dios mismo.

Encontramos estos dos rasgos fundamentales asimismo en el amor sexual, y sólo en el caso de que ambos estén presentes se verá convertida la mera apetencia sexual en amor. El amor mismo no es nada «sexual». Debe añadirse lo sexual si se quiere que una actitud de esta índole merezca el nombre de amor. La mera apetencia sexual debe ser considerada más bien como el polo diametralmente opuesto del amor. Tal como lo observó muy acertadamente Max Scheler, una relación entre dos seres humanos que se basara única y exclusivamente en la sexualidad, teniendo como base única el deseo de la satisfacción del instinto y el procurarse placer sexual, tendría que ser llamada una relación sin amor, ya que en tal caso la otra persona sólo entraría en las intenciones de la primera como un mero «medio»; con ello quedaría completamente olvidada su autonomía y dignidad como persona. Ningún amor verdadero, tal como quedó descrito en las palabras eternas de San Pablo, «busca lo suyo»: *non quærit quæ sua sunt* (1). En cambio, todo mero deseo sexual busca «su» satisfacción.

El amor es, pues, una vivencia de un orden totalmente distinto que la excitación anímicosexual, y ésta es algo muy diferente de un mero proceso en los órganos de un cuerpo. Si se enfoca exclusivamente este último, entonces nos quedamos estancados en la esfera de lo meramente vivo. El amor, en cambio, pertenece a otra esfera completamente distinta y superior. Todo el complejo de fenómenos somáticos y psíquicos queda determinado como medio de expresión para el amor entre varón y hembra, al igual que un cauce preparado de antemano, como lo denomináramos años atrás, en el que pueda verterse la corriente amatoria.

(1) *I Cor.* 13, 5: *caritas non quærit quæ sua sunt.* (N. del T.)

Los impulsos puramente orgánicos y la actitud de auténtico amor demarcan y circunscriben el reino de lo psicosexual. No forman parte de una Psicología de la Vida Sexual propiamente dicha ni lo somático ni tampoco el amor. Naturalmente, toda Psicología se ve obligada incesantemente a rebasar sus propias fronteras; la de la sensación debe tener en cuenta obligatoriamente las leyes de la realidad perceptible mediante los sentidos; la experiencia de las interrelaciones entre los colores no es ningún dato psíquico, sino un hecho real del mundo circundante. La Psicología del Pensamiento debe ocuparse de las tesis de la Lógica que se hallan más allá de los límites de toda Psicología, ya que aquéllas nos imponen con su fuerza — por ejemplo, en el silogismo — el decurso de nuestros pensamientos. Una Psicología que se dedicase única y exclusivamente a la Psicología dejaría de ser Psicología. Así también, la Psicología de la Vida Sexual se ve obligada a rebasar por ambos lados sus fronteras, tanto en dirección de lo solamente viviente como en dirección del amor.

Ni siquiera un materialista extremo podría poner en duda que el amor de varón y mujer sea la flor suprema de la sexualidad y su meta propiamente dicha. Aun cuando quiera considerar el amor como una ilusión (¡algo que sin duda sólo hará en teoría, mas no en la práctica!), como una *fata morgana*, y ver en los «instintos» la única cosa real, no obstante, se verá obligado a admitir que enlazar a hombre y mujer de una manera más estrecha de lo que podría conseguir la mera apetencia sexual es el supremo sentido de la atracción entre los sexos. El matrimonio y la producción de hijos, he aquí la meta de lo sexual. El matrimonio no se podría concebir sino como convivencia matrimonial duradera y monógama.

Hacia este fin es preciso educar a la juventud de ambos sexos que va formándose; mas también por este objetivo nos vemos obligados a rebasar las fronteras de una Psicología propiamente dicha.

DIFERENCIAS EN LA SEXUALIDAD DE HOMBRE Y MUJER

Una Psicología de la Vida Sexual tendría que poder indicarnos *si existen entre los dos sexos*, y en qué forma y medida, *diferencias* esenciales. El intento de contestar a esta pregunta tropieza con dificultades considerables. ¿Existe una diferencia cualitativa? ¿Cómo podemos esperar definir ésta? Un varón sólo es capaz de describirnos sus propias sensaciones, y lo mismo una mujer; ninguno de los dos podría comparar verdaderamente sus vivencias con las del otro. Nuestra lengua es demasiado pobre en giros y expresiones para designar matices cualitativos, incluso los del mundo exterior, y resulta completamente impropia para captar las matizaciones de nuestro complejísimo mundillo interior. Sólo el poeta consigue encontrar palabras que hacen resonar los procesos de su interior en el alma de sus oyentes. Las palabras cuelgan desnudas, estrictamente delimitadas, en el aire. Las vivencias, en cambio, se hallan incrustadas como en un lecho, en un fondo complejamente entretejido que participa a su vez en determinar esencialmente su colorido. Es todavía mucho más difícil captar y describir vivencias afectivas y sentimentales que otras de distinta índole, ya que la observación destruye la vivencia y precisamente en las experiencias de mayor vivencia existe menos garantía de que nuestra memoria sepa ser fiel. Tanto más difícil parece ser el que ambos sexos puedan ponerse de acuerdo acerca del carácter peculiar de sus vivencias psicosexuales respectivas. No obstante, manifiestamente debe haber alguna forma de acuerdo. Sabemos que determinados hombres y determinadas mujeres poseen sensibilidad suma para captar el decurso de las vivencias sexuales en su *partner* y al mismo tiempo adaptarse a éste. Ello es más bien la «performancia» de un percatarse vago e indefinible de la actitud íntima del otro, una performancia de la «intuición», o sea de una visión inmediata y directa, y no un

conocimiento claro, susceptible de traducirse mediante conceptos y palabras. Pero allí donde exista una forma tal de percatarse, debe subsistir asimismo, por principio, la posibilidad de una comprensión clara.

Se puede oír a menudo — con mayor frecuencia en la conversación de cada día que en disquisiciones científicas — la opinión de que una vivencia sólo podría ser comprendida verdaderamente por el que haya vivido y experimentado algo por el estilo, o, como se dice con cierta frecuencia, «haya pasado por allí». Consideramos como falso este aserto. Lo que se encuentra dentro del reino de las posibilidades humanas en general nos es accesible de algún modo, aunque no lo hayamos experimentado personalmente. El ejemplo más convincente es acaso el sentimiento materno, que aparece con tamaña viveza e intensidad ya en muchachas jóvenes que, por supuesto, no han podido todavía tener la vivencia de la maternidad. También el santo entiende al pecador. Chesterton hace decir al *Padre Brown*, su conocido sacerdote-detective, al contestar a una pregunta de cómo ha sido capaz de resolver todos sus casos, sumamente complejos y difíciles, que había reflexionado tan largamente sobre todo crimen, que acababa por estar convencido de haberlo cometido él mismo en persona (aun cuando, naturalmente, no hubiera cometido ninguno). Pretende decir con ello que llegó a encontrar en sí mismo todas aquellas condiciones y circunstancias en que también él hubiera sido capaz de cometer tan monstruoso delito. (De hecho, cada uno de nosotros, si fuera absolutamente sincero, tendría que confesar que en el fondo sería capaz de cualquier delito o crimen de los más nefandos. Sólo el fariseo afirma: «Sería totalmente incapaz de cometer esto o aquello».)

De modo que si nos demostramos capaces de comprender modos de comportamientos, que con algún derecho podemos designar como ajenos y repugnantes para nuestra manera de ser, entonces resulta probable que exista asimismo cierta posibilidad de un acceso a la vivencia sexual del otro sexo. Hubo quienes manifestaron la idea de que en toda persona existe en forma rudi-

mentaria y latente el germen de un dispositivo para el desarrollo de ambos sexos. La escuela psicoanalítica de Freud habla de una disposición bisexual en el embrión y hasta en el niño pequeño; cree que el desenvolvimiento unívoco y decisivo de las características sexuales psicológicas sólo se inicia más tarde. (Una razón más que parece corroborar tal supuesto es el intento de explicar de alguna manera el fenómeno de la *homosexualidad;* sin embargo, como aún veremos, no hay ninguna necesidad de esa hipótesis.) En la última década del siglo pasado, Otto Weininger manifestó su opinión de que en todo ser humano se halla presente un elemento masculino M y otro elemento femenino F, y que la constitución sexual podría expresarse mediante la fórmula aM+bF. Tal ocurrencia, en verdad muy superficial, encontró eco más tarde en el ginecólogo berlinés W. Liepmann, pero sin que éste consiguiera fundamentarlo algo mejor (1).

Suelen invocarse los resultados de la embriología, según los cuales se produce primero una masa celular amorfa y todo embrión posee los órganos primigenios de ambos sexos a la vez. Luego, la anatomía enseña que en todo organismo están presentes en forma rudimentaria los órganos peculiares del sexo opuesto. Ambos hechos son ciertos. Sin embargo, la presencia de rudimentos no excluye que, a partir del primer instante de la nueva vida, o sea desde la fecundación, esté decidida ya la determinación unívoca de la pertenencia al sexo masculino o femenino. Investigaciones más recientes sobre las células germinales y la fecundación convierten esta hipótesis en casi segura y corroboran de este modo la opinión representada desde siempre por la filosofía católica. Por lo demás, tales argumentos, entresacados de

(1) Las ideas «matemático-sexuales» de WEININGER (*Sexo y carácter;* hay trad. española en la Argentina), fueron continuadas por APFELBACH, profesor en la Universidad de Viena. La teoría de «los grados intermediarios de sexualidad» de Magnus HIRSCHFELD y la teoría «de los estados intersexuales» de LIPSCHUTZ (Chile) y MARAÑÓN pertenecen a este mismo orden de ideas, pero ya igualmente al pasado. (*N. del T.*)

la anatomía para supuestos relativos a la vida anímica, resultan muy poco convincentes; el paralelismo que se desprende tácitamente de tales alegatos en realidad tampoco existe. En efecto, cuando se afirma que un organismo masculino contiene una cierta «cantidad» de partes constitutivas femeninas, ello sólo puede significar que, en parte, o sea, por lo menos como una vaga posibilidad, aquél sea capaz de comportarse femeninamente. Ahora bien, unos rudimentos como los aludidos son totalmente inoperantes, están desprovistos de toda función y no significan ni siquiera una levísima posibilidad de esta índole. El que existan funciones anímicas del sexo contrario en la vida psíquica, un aserto corriente en el psicoanálisis freudiano, no podría comprobarse mediante hallazgos anatómicos de ninguna de las maneras. La hipótesis de la existencia de unos rudimentos sin función en la vida anímica aparece igualmente como un contrasentido. Por lo demás, la creencia en la eficacia de esta clase de argumentos no se deduce de ningún modo de los hechos observados; es más bien un engendro de determinados prejuicios conceptuomundiales, de origen materialista. También a este respecto un «pensar hasta el final», el principio fundamental de la «analogía», podría aportar no poca luz.

La teoría de la bisexualidad primigenia no ha conseguido, por tanto, disipar las tinieblas. Intentemos por cuenta nuestra acercarnos a todo ese complejo de problemas, sin ningún *parti pris*, y sacaremos ante todo la impresión de que no pocas diferencias entre las vivencias sexuales de varón y hembra, aunque bastante periféricas, son susceptibles de conocimiento.

El papel que la sexualidad desempeña en la vida de la *mujer* parece ser bastante distinto del que le corresponde en la del varón. El intento de una explicación más ceñida acarrea el peligro de alguna que otra mala inteligencia. Acerca de la «intensidad» de impulsos sexuales en uno y otro sexo, parece reinar una extraña discrepancia de pareceres. Los juicios fallados sobre las mujeres a propósito de esta cuestión se descartan considerablemente entre sí. Se ha ensalzado tanto a la mujer, considerándola la imagen

primigenia de la fidelidad, como se la ha tildado de infidelidad hecha carne y quintaesencia de la volubilidad: *la donna e mobile*... Se ha querido reprochar también su falta de sentido lógico, y, sin embargo, los mayores de entre los grandes hombres han buscado siempre su consejo; se la solía presentar como el aliado más poderoso del demonio, pero algunos de los máximos santos eran santas, y la influencia de la mujer sobre las buenas costumbres ha sido enorme en todos los tiempos; el así llamado sexo débil siempre ha atestiguado una fuerza muy notable en soportar dolores, y la estadística nos enseña que su vitalidad es por lo menos igual a la del varón; la suavidad y la sensibilidad son consideradas como características femeninas, pero las crueldades de las «damas del Mercado» (*Les Halles*, París 1789), y de otras mujeres en otras ocasiones, nada tienen que envidiar a las que fueron cometidas por varones. Bien se ve —y podríamos multiplicar ejemplos— hasta qué punto oscila el juicio acerca de la mujer entre polos extraordinariamente distantes entre sí. Unos describen a menudo a la mujer como punto menos que un ser asexual, mientras que otros afirman que su apetencia sexual es más intensa e imperiosa que la del varón. Incluso en aquellos pueblos que no propenden a ninguna idealización de la mujer encontramos frecuentemente tales disensiones de criterios; en las *Mil y una Noches*, una obra que posiblemente refleja bastante bien el sentir general, se pueden encontrar pasajes que corroboran ambos enfoques contradictorios (1).

Toda la Psicología de la Mujer, tanto la científica como la popular, adolece de un defecto peculiar. Se supone sin más contemplaciones ni reflexiones, como algo que se entiende fácilmente, que el varón es el representante de la normalidad y que, por consiguiente, todo cuanto se le presente de una manera diferente debe ser tildado de «anormal». Así, por ejemplo, cuando se afirma que la sensibilidad diferencial mediana de la piel («umbral» en que se empieza a notar las distancias entre las dos puntas de un compás) es «infranormal» en la mujer. Todo el desenvolvimiento histórico de nuestra civilización y cultura lleva muy marcado el sello de lo masculino; el «movimiento feminista» es la mejor prueba de ello, ya que, surgido como reacción contra el «predominio del varón», pretende alcanzar sencillamente para las mujeres el estilo de vida de éste, considerado obviamente como el «justo». Tendremos que renunciar por lo pronto a una comparación con el varón e intentar una descripción llana de la vida anímica y sexual de la mujer.

(1) Sobre todos estos temas, véase Oliver BRACHFELD, *Los complejos de inferioridad de la mujer* (Introd. a la Psicología femenina), 2.ª ed. (*N. del T.*)

La apetencia sexual y la satisfacción sexual pueden poseer aparentemente una importancia central en la vida del varón, pero, pese a tal apariencia, sólo son unos elementos más bien de naturaleza periférica. Todo el mundo tiene, en efecto, la impresión de que un varón, cuya vida y preocupaciones todas pareciesen centradas en torno a temas sexuales, representaría más o menos algo anormal, no correspondería con toda seguridad a la imagen media, y todavía mucho menos al cuadro de postulados ideales de la virilidad. Ya en numerosas civilizaciones primitivas, y de una manera muy contundente, la vida del varón aparece tan repleta de toda clase de tareas, intereses y ocupaciones, que lo sexual apenas surge en medio de todo ello, por así decirlo, como un mero episodio. Las apetencias y los deseos sexuales aparecen en cierto modo como unos estallidos; la sexualidad rebajada a un nivel de cero irrumpe bruscamente. En algún que otro varón, desde luego, pueden permanecer siempre vivos unos momentos de carácter sexual, pero no se imponen al campo de la conciencia clara; subsisten sólo en el subsuelo, contribuyendo a determinar, si se puede decir de este modo, su colorido, pero sin llamar la atención sobre sí. Tales estallidos pueden durar más o menos tiempo; sin embargo, en todo varón normal —y que lo sea también en el sentido de su actitud anímica global— irán seguidos de un cese de resonancia, se verán desplazados y repri-

midos por unos contenidos de conciencia corriente: las cuitas de la vida de cada día, las fatigas del trabajo, los intereses profesionales, la vida social y política y otros factores análogos. La descripción de los episodios sexuales como «estallidos» se nos aparece, pues, como una metáfora muy idónea, porque, efectivamente, la apetencia estalla de una manera abrupta, alcanza verticalmente su punto culminante y luego — sobre todo si ha conseguido la satisfacción — vuelve no menos rápidamente al nivel de partida y se hunde incluso por debajo del umbral de la conciencia clara.

En las mujeres, en cambio, todo ello parece presentarse de muy otro modo. Por término medio, la excitación sexual va aumentando paulatinamente — hay, desde luego, innumerables excepciones — y luego disminuye de la misma forma; el decurso no se parece a estallidos ni a erupciones, sino a una ola amplia Sin embargo, la diferencia más notable parece ser el hecho de de que la sexualidad femenina, una vez despertada, en realidad no vuelve nunca más a descender al nivel de cero o por debajo de éste. Ello no quiere decir, naturalmente, que la mujer se encuentre constantemente en un estado de excitación sexual, aunque sólo sea leve; afirmarlo así sería completamente absurdo. Acaso la situación se pueda caracterizar mejor de la siguiente manera: en la mujer, lo sexual se halla de algún modo más cerca del meollo de la personalidad; por consiguiente, tales momentos se mezclan en ella, mucho más que en el varón, con otras vivencias, con sentimientos y actitudes, aun cuando éstos mismos nada tengan que ver directamente con lo sexual. Esta diferencia, manifiestamente intuida de alguna manera, en cuanto a la importancia de la sexualidad dentro de la vida anímica toda, en uno y otro sexo, es probablemente la causa por la que ciertos deslices sexuales de la mujer son juzgados mucho más severamente que los del varón. No estamos de acuerdo en lo más mínimo con el criterio que concede al varón mayor libertad en las cosas sexuales que a la mujer; no podría caber la menor duda de que los mandamientos morales deben obligar de igual

modo a ambos sexos. Nos limitaremos tan sólo a observar que una actitud muy divulgada, si bien fundamentalmente falsa, podría tener su origen en la diferencia apuntada, puesto que tales cosas son obscuramente captadas por el sentimiento, ya previamente a todo análisis psicológico.

Sin embargo, la diferencia señalada parece aún bastante secundaria, y acaso no hayamos adelantado mucho con consignarla. Podría suponerse, no obstante, que en los fenómenos periféricos se anuncian y se reflejan en cierta manera los más profundos. Si luego, hombre y mujer son, en efecto, esencialmente diferentes en cuanto a su sexualidad, es lógico deducir de ello que una educación completamente homogénea para ambos sexos — por lo menos en este punto único — representa una imposibilidad; toda coeducación propiamente dicha que quiera ser más que una mera coinstrucción debe por tanto rechazarse. (Véase algo más sobre este tema en el capítulo IV.)

La excitación sexual aparece coordinada, merced a su carácter natural, con la satisfacción, y no con la procreación. *En la vivencia sexual en cuanto tal no hay ninguna relación con el embarazo ni con el alumbramiento.* Sin embargo, puesto que tal relación existe objetivamente, es de suponer que se podría encontrar algún anuncio suyo, aun cuando sólo resulte más bien indirecto. En efecto, es deseo de ambos sexos, mientras no hayan perdido su actitud incorrupta, el que de su amorosa unión broten hijos. A pesar de que esta concatenación causal entre, por un lado, el contacto sexual y por el otro la preñez y el alumbramiento no sea comprendida (lo que ocurre en numerosas tribus primitivas), el deseo de tener hijos existe, y el matrimonio es considerado como el camino hacia su realización. La interpretación de ese anhelo de tener hijos, como resultado de ponderaciones de carácter económico, contradice los hechos de la experiencia real. Sin duda, en determinadas circunstancias económicas, los hijos representan una gran ayuda; en otros casos, considerados únicamente desde este punto de vista, son, al contrario, una pesada carga. Sin embargo, ni siquiera esta

última circunstacia suele suprimir el deseo de tener hijos, sino que a lo sumo hace aparecer como dudosa la posibilidad de satisfacerlo. Si en nuestros días algunas mujeres y, aún más frecuentemente, ciertos varones nos declaran que no desean tener hijos, entonces se debe dudar de la sinceridad de tales manifestaciones — aun cuando broten de una convicción subjetiva —, o bien admitir la influencia de unos motivos secundarios, derivados casi siempre de determinadas ideologías, hoy muy difundidas.

Der Durant hebt an:
Liebe zwischen Weib und Mann
Will ein Kind von den beiden:
Wer das nicht will, muss leiden.

Estos primeros versos de *Durant*, de R. Borchardt, proclaman una gran verdad: «Durant empieza diciendo: el amor entre mujer y varón quiere un hijo de ambos; el que no quiera esto debe sufrir...». Siempre y cuando algún sentido esencial de la vida humana se ve descuidado o por lo menos se actúa en contra suyo, la consecuencia es un sufrimiento. Por mucho que ciertas teorías «modernas» proclamen con bombos y platillos el «derecho» a la satisfacción de necesidades naturales, ello no contradice una gran verdad: a saber, que el sentido último e inmanente de la sexualidad es el engendrar hijos. La fórmula sinónima de que el *finis primarius* del matrimonio estriba precisamente en engendrar prole no es tan sólo un postulado de la moral y de la fe cristianas, sino también una ley de la misma naturaleza humana.

Toda Psicología que intente estudiar la sexualidad, aislándola de la personalidad total, tendría que caer en errores graves. Sin embargo, descripción e investigación imponen necesariamente un tal aislamiento por lo menos metodológico. Surge entonces la dificultad de conciliar la investigación científica, que por su esencia misma se ve obligada a proceder por aislamientos, con los postulados del «enfoque integral», hoy tantas veces predicado.

Las medidas de precaución metodológicas en este campo no pueden exponerse en este lugar. Sin embargo, queremos permanecer siempre conscientes del peligro y del postulado mencionados, sobre todo al continuar ahora la descripción iniciada.

Al hacerlo, vamos a partir de un tema que, por lo pronto, podría parecer muy alejado del que nos ocupa.

ACERCA DE LA «EXPRESIÓN»

El *lenguaje* acusa, según K. Bühler, tres «aspectos»: 1) toda manifestación significa algo; 2) su fin estriba en provocar en un tercero alguna respuesta, acto, etc.; 3) pone de manifiesto el estado íntimo del que habla («representación, desencadenamiento, manifestación de algo») (1).

Tales aspectos, determinados por lo pronto en el lenguaje, pueden encontrarse igualmente en otras exteriorizaciones; todo obrar puede ser enfocado desde el mismo triple punto de vista. La conducta sexual, en su forma completamente desarrollada, está destinada a establecer una relación entre dos personas; hay que suponer de antemano, por lo tanto, que acusará los rasgos del «desencadenamiento» y de la «manifestación». En efecto, apunta a desencadenar una manera específica de comportamiento del *partner*, y es esencialmente manifestación de una actitud íntima: mentalidad, tonalidad afectiva, etc. Todo fenómeno en general, y sobre todo cualquier conducta de una persona, puede ser concebido en todo momento como «expresión». En el *expresar* se hacen visibles estructuras más profundas de la persona, que son vertidas hacia fuera, como lo traduce muy bien el verbo alemán *äussern* (de *aussen*, «fuera»), «manifestar». La persona rebasa cada vez y hasta cierto punto sus propias fronteras, sale de su aislamiento y entra en contacto con el mundo del no-yo. El

(1) Véase Karl BÜHLER, *Teoría de la Expresión*, versión española; Rev. de Occidente, Madrid. (*N. del T.*)

que *toda* conducta, aun cuando no tenga en absoluto tal intención, lleve un carácter expresivo, bien puede pasarle inadvertido a la persona implicada en el proceso vivencial y que se está comportando de tal o cual manera. No sólo no sabemos o experimentamos nada de tantos y cuantos «fenómenos expresivos» en nosotros mismos, como, por ejemplo, del «brusco brillo alegre de los ojos», sino que existe asimismo el fenómeno muy conocido, y que podemos aducir en este lugar como especialmente revelador, de que uno puede «traicionarse» sin percatarse de ello.

Todo comportamiento es, pues, al mismo tiempo expresión; es expresión de algo, y esto quiere decir: de algo interior e íntimo. Por consiguiente, todo comportamiento, cualquiera que sea y cualquier cosa que pueda significar, llevará siempre el carácter de un «signo» y será, como todo signo, de dos caras: 1) en su enfoque inmediato es tal o cual cosa, un movimiento, un acto, una actitud, etc.; 2) pero *además* de ello, «está allí por algo distinto», es decir, por lo así señalado, por lo que se traduce mediante él.

Esta orientación de doble cara, dicho sea de paso, es también la causa de por qué un signo *puede* ser comprendido, pero sin que tenga que serlo. He aquí una raíz del así llamado *simbolismo sexual* en las costumbres, canciones y juegos populares. ¿Por qué — así se pregunta uno — deben valerse unas personas — que por regla general no acusan la menor timidez en llamar sin remilgos a las cosas sexuales por su nombre — de un tal «revestimiento simbólico? Así, por ejemplo, una proposición de amor de un mozo, que se efectúa de una manera simbólicamente embozada, podrá ser comprendida si la muchacha designada le presta oído; y no será necesario que quede comprendida si toma el signo en su carácter inmediato. De esta manera el rechazar y el verse rechazado resultarán mucho más fáciles. Es de suponer por tanto que muchos «símbolos» — como aquéllos de los que nos habla el psicoanálisis freudiano en sus incursiones folklóricas (a veces sumamente dudosas desde un punto de vista serio y objetivo) — no necesitan en absoluto de una interpretación «psicológico-profunda», sino que son unos meros medios destinados a evitar situaciones penosas (1).

Tampoco el *comportamiento sexual* constituye ninguna excepción de la regla general que acabamos de formular, pues, además de sus características inmediatamente dadas, *es* una *expresión;* y lo será no tan sólo de lo sexual, que se traduce mediante dicha expresión de un modo primario, sino también — tal como toda otra expresión — de un reflejo de la personalidad total. Por consiguiente, en la conducta sexual pueden hacerse visibles unos rasgos que en sí y de por sí nada tienen que ver con lo sexual. En efecto; toda expresión es ante todo expresión en vez de algo, en lugar de un determinado contenido, de una tonalidad afectiva, simpatía o antipatía, actitud, etc.; pero al mismo tiempo y siempre es la expresión de la personalidad integral, de las estructuras habituales, duraderas y más profundas que ésta, y en ocasiones efectivamente de la totalidad de la persona.

El psicoanálisis nos enseña que rasgos caracteriales, momentos de comportamiento, actos particulares, fragmentos de sueño, síntomas neuróticos no son sino «símbolos» de determinadas situaciones, complejos y pulsiones «libidinosos», o sea íntimamente tributarios de lo sexual. Freud no fue el primero en formular esta idea del simbolismo; sin embargo, lo había meditado más profundamente y había construido su simbología de una manera más consecuente. Omitió, empero, formularse una pre-

(1) El autor de este libro solía ilustrar esta teoría a sus alumnos mediante el siguiente ejemplo: si un hombre le hace una proposición «amorosa» a una mujer, *expressis verbis,* y ésta le rechaza, algo se habrá «roto» en su relación; habrá ocurrido algo sólo difícilmente reparable. En cambio, si en vez de una propuesta directa, presenta ésta «simbólicamente» — por ejemplo, echando mano de una margarita y deshojando sus pétalos uno por uno, mirando a la mujer con intención —, no habrá ocurrido absolutamente *nada,* aun cuando ella le rechace también esta vez, sin una palabra y sólo mediante una carcajada. He aquí el empleo del «símbolo» con vistas a evitar «situaciones penosas». (*N. del T.*)

gunta: a saber, si su tesis acerca del carácter simbólico de toda clase de fenómenos imaginables podía o no aplicarse también sobre los puramente sexuales con el mismo derecho. Tal omisión estará sin duda justificada por el hecho del punto de partida puramente biológico de su pensamiento: las pulsiones; éstas, por hundir su raigambre en lo organísmico, aparecen lógicamente como unas causas últimas, «detrás» de las cuales o tras cuya fenomenología ya no se podría buscar nada más. El grandísimo mérito de Alfred Adler (1) consistió en haber comprendido esta posibilidad, o sea que también mediante la conducta sexual pueden expresarse unos rasgos peculiares más profundos, rasgos de la persona toda y no sólo de su organismo.

La comprensión de un signo se efectúa mediante el procedimiento de la *«interpretación»*. Ya los mismos signos naturales —los *signa naturalia* de San Agustín y de la Escolástica—, así como las manifestaciones de placer y dolor, imponen la necesidad de una interpretación, y ello se pone de manifiesto por malas in-

(1) La teoría de que «sexualidad es expresión» (del carácter, del modo de ser) se hallaba ya implícitamente en las ideas de ADLER, y nosotros mismos la habíamos deducido de ellas en dos trabajos de juventud, escritos en honor al maestro que tuvimos en común con ALLERS, al cumplir aquél sesenta años. — Cf. Oliver BRACHFELD, *Alfred Adler als Sexualpsychologe*, Zsch. f. Sexualwissenschaft u. Sexualpolitik, 1930; asimismo, nuestro prólogo al libro de ADLER, *El problema del homosexualismo y otros problemas sexuales*. — ADLER hablaba ya de una «jerga sexual» como un aspecto peculiar de lo que él denominara «dialecto de los órganos». Un proverbio ruso afirma muy gráficamente: «Puedes mentir cuanto quieras, pero tu *membrum virile* no mentirá». La frigidez, la impotencia sexual no atestiguan que una persona «no puede», sino tan sólo expresan en la «jerga sexual» orgánica que, en el fondo de su ser, la persona que la sufre «no quiere», es incapaz de una entrega de sí. En este sentido, sólo existe una *única* perversión sexual, de la que todas las otras son sólo otras tantas variantes externas: la *impotencia (que no es impotentia cœundi* meramente, sino una «impotencia de amar»). Cf. Oliver BRACHFELD, *Sexuelle Lebensschwierigkeiten*, en el libro-homenaje ofrecido a Alfred ADLER, *Selbsterziehung des Charakters*. (*N. del T.*)

teligencias no infrecuentes. Puesto que el ser humano, por regla general, suele tener conocimiento de su estado íntimo, así como de las relaciones de éste con la manifestación que llega a ser comprensible mediante interpretación, así se nos abre un camino sencillo hacia una comprobación de los resultados de ésta con el *interrogatorio*. Este camino sólo resulta infranqueable cuando el interesado desconoce el carácter expresivo del fenómeno que llama la atención del tercero, o bien cuando sea incapaz de informarnos acerca de su estado interior. Se presenta el segundo caso cuando se trata de niños pequeños, de sordomudos ineducados, de débiles mentales en alto grado y de enfermos mentales o cerebrales idiotizados. Tropezamos con la dificultad del primer caso, en cambio, cuando nos disponemos a interpretar alguna conducta como «expresión» de momentos anímicos o personales, diferentes de la manera de aparecer directamente visibles. En tales ocasiones necesitaremos un criterio que pruebe la justeza de nuestra interpretación. En efecto, en toda interpretación se corre el peligro, bien de juzgar a base de prejuicios acerca de la naturaleza humana en general, bien de enjuiciar tan sólo a la persona concreta en cuestión. Nuestras interpretaciones se hacen más certeras y dignas de confianza cuando al aplicarlas a tales o cuales maneras de comportarse, a tales o cuales aspectos de una persona, vuelven a aparecer siempre de nuevo las mismas estructuras fundamentales. En cuanto descubramos algún que otro rasgo fundamental entrevisto en algún punto, también en conductas del sujeto que resulten de un carácter completamente distinto de los rasgos interpretados en un principio, entonces nuestro enfoque habrá ganado mucho en probabilidad.

De ello se deduce lo siguiente: *debemos abstenernos muy rigurosamente de enjuiciar un solo rasgo del carácter o del comportamiento, aisladamente;* si no enfocamos más que un lado o un segmento de la personalidad total, podemos caer en gravísimos errores. Es absolutamente preciso, incluso cuando se trate de la interpretación de un solo acto, enfocar siempre a la *personalidad total*. Ello significa, sin embargo, que no sólo se debe

enfocar a la persona desde todos los lados de su ser actual, sino que es igualmente necesario procurar obtener de ella una visión en perspectiva, con un enfoque no menos polifacético de la historia de su formación y con todo el historial de su devenir anterior. Ahora bien, todo ser humano se halla entrelazado con la realidad mediante un sinnúmero de relaciones. Así, por ejemplo, al tratarse de un adulto deberemos tener en cuenta todos los aspectos siguientes: su conducta para con sus familiares, allegados, conocidos, superiores e inferiores jerárquicos; frente a la compulsión de leyes y mandamientos; ante las necesidades de la vida, las situaciones más diversas de su profesión y su posición social; su comportamiento frente al sexo opuesto, niños, enfermos, animales; su actitud ante su profesión y su trabajo, la política y los problemas sociales; su modo de comportarse ante el peligro y en el juego, ante la derrota y el éxito, frente al mundo de la fe y de los ideales, y otros numerosos aspectos más de la vida. Sería igualmente preciso que fuéramos capaces de poder añadir a este «corte horizontal y vertical» de una vida, en su constitución actual, toda una serie de otros cortes horizontales y verticales correspondientes a su historial previo, para que de este modo pueda surgir ante nosotros una imagen «plástica» de la personalidad, un retrato «en el espacio». (Una buena analogía de ello son los «modelos de placas» con cuya ayuda el embriólogo reconstruye la configuración del embrión que estudia, a base de un sinnúmero de cortes microscópicos.)

Nos pareció indicado dedicar a estas disquisiciones un espacio algo más amplio, puesto que tienen importancia suma para los problemas de la Psicología y la educación, y muy peculiarmente en el campo sexual. Tampoco la sexualidad es un sector aislado ni aislable dentro de la persona total; al contrario, se halla exactamente tan entrelazado con todos los demás rasgos y aspectos como cualquier otro modo de comportamiento y de vivencias. Por consiguiente, sólo se la puede justipreciar dentro de una *visión de conjunto* con todos los demás aspectos. Este principio básico se mostrará especialmente indicado y fecundo cuando se

trate de comprender determinadas dificultades o perturbaciones.

Toda excitación sexual acusa, además de todas sus otras cualidades específicas, una tendencia o un impulso hacia su satisfacción. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que si bien esta característica se halla especialmente puesta de relieve en la vivencia sexual, no es ninguna peculiaridad exclusiva de ésta ni de cualquier otra experiencia de tipo «pulsional». Toda impresión está de antemano coordenada a una expresión. Toda conducta humana tiene su punto de partida de alguna manera en una impresión; ello ya es, por decirlo así, el comienzo de una conducta. Ahora bien, no sólo las «pulsiones» propiamente dichas, arraigadas en los dispositivos del cuerpo, producen la necesidad de un actuar correspondiente a ella; así nos lo enseña el fenómeno de la curiosidad, del afán de saber, en cuanto alguna experiencia nuestra no llega a hacérsenos totalmente trasparente en su «qué». Sin embargo, no sería muy fácil concebir la curiosidad como manifestación de una «pulsión» o «instinto». La tendencia a pasar a un acto es propio de las vivencias fuertemente teñidas de afectividad, pero de ninguna manera únicamente de éstas. El «abreaccionar» (1) afectos — un concepto surgido en las primeras fases del movimiento psicoanalítico — no es sino uno de los ejemplos más espectaculares de una norma que domina toda la vida anímica.

En efecto: toda impresión es, por así decirlo, el inicio de un circuito que parte del mundo, pasa por la vivencia y vuelve otra vez al mundo. Hay impresiones que nos impulsan a una «respuesta» inmediata por una acción, por una expresión, y otras que no producen sino una intimación tan sólo muy débil de esta índole; estas últimas pueden compaginarse con un intervalo

(1) El término freudiano de *Abreaktion* se solía traducir al español, antaño, como «descarga por reacción». Hoy se emplea en todos los idiomas «abreacción», «abreaccionar». En inglés se habla en un sentido análogo, muy gráficamente, también de *acting out:* «descargar actuando». (*Nota del Traductor.*)

más largo e incluso indeterminadamente prolongado entre impresión y expresión. Aun cuando las impresiones cargadas de afecto pertenezcan preponderantemente al primer grupo, hay, entre las formas de conducta desencadenadas por ellas, también otras de la segunda categoría; piénsese, por ejemplo, en la «venganza».

Acaso se podría determinar el papel de los momentos afectivos en el conjunto del obrar humano de la siguiente manera: todo obrar tiende a alguna realización de valor; el valor debe ser avistado primerísimamente como posible de ser realizado *(nil volitum, quin praecognitum:* «no es objeto de volición lo que no se conozca previamente). La «entrevisión del valor» (*Wertschau*) no se efectúa mediante un «sentimiento», sino gracias a un acto cognitivo muy peculiar (en alemán tendría que hablarse de un *Wert-nehmen*, «toma de valor», tal como se habla de *Wahrnehmen*, «percibir», pero literalmente «toma de verdad»). Ahora bien, los valores pueden ser reconocidos plenamente como tales y, sin embargo, no tener eficacia alguna en cuanto móviles. *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Su eficacia sufre una potenciación por unos momentos afectivos. El papel de la afectividad en el obrar es el de un amplificador conectado en el circuito.

Lo que comúnmente se llama «pulsión» o «instinto» es una tendencia hacia valores enlazados con sentimientos bastante intensos; prometen una satisfacción fácil de conseguir y se hallan íntimamente ligados a estructuras primitivas y vitales. Su objetivo estriba en realizar valores vitales (de la vida). La sexualidad, en la forma en que aparece primariamente, está ordenada hacia la realización de tales valores, que son vivenciados como «satisfacción». La satisfacción, tal como la intenta la «pulsión», es la realización de la vivencia ordenada hacia tales valores vitales.

Sin embargo, existen aún otras modalidades de placer, además de las de satisfacción (tal como K. Bühler pudo ponerlo de manifiesto). Fue otro error más y otra unilateralidad del psicoanálisis de Freud haber pasado completamente por alto estas otras formas de placer (sin hablar siquiera de muchos otros valores más) y haber concebido el placer de la satisfacción de la

vivencia pulsional como la *única* forma del placer; por lo menos lo presenta como forma primigenia de todo otro placer. Sin embargo, aun así el psicoanálisis falla por completo a la hora de contestar a una pregunta básica, y lo que es más, ni siquiera entrevé este problema. En efecto, aunque fuese posible — que no lo es — explicar a base de las concepciones psicoanalíticas por qué surge en una determinada situación y precisamente en determinado instante alguna vivencia — a raíz de la «dinámica» de lo pulsional —, incluso en este caso, la modalidad *cualitativa* peculiar de una tal vivencia quedaría sin explicación. Así, por ejemplo, se puede explicar con la ayuda del sistema psicoanalítico el origen y surgimiento de una vivencia de culpabilidad; sin embargo, no se podría «deducir» nunca aquella peculiaridad cualitativa y específica que convierte dicha vivencia precisamente en una vivencia de culpa. La negligencia más total de tales peculiaridades cualitativas, imposibles de «deducir» de los fenómenos anímicos, deficiencia máxima del psicoanálisis, se relaciona estrechísimamente con su concepción básica exclusivamente biológica, o mejor dicho, con su interpretación completamente equivocada, por naturalista, de todo lo humano; en efecto, la ciencia de la naturaleza mecanicista, que fué el modelo ideal en que se inspiró el psicoanálisis, no conoce cualidades. Resulta así totalmente imposible «deducir» las demás formas del placer — el «placer funcional», tal como se presenta en el niño al jugar, y el placer de crear — «del» placer de la satisfacción de la vivencia pulsional, como si éste las «produjera». Incluso en la misma vivencia sexual aparecen aún otras matizaciones del placer, que de ningún modo se acercan a las de la satisfacción.

Toda excitación y sensación sexual en sí acusa ya un carácter y una «carga de placer», aun cuando no exista ninguna perspectiva para su satisfacción. El momento de la tensión y el deseo o impulso de la satisfacción llevan en sí, desde luego, cierto acento de displacer, pero sin poder suprimir por ello el acento esencial de placer. De no ser así, no podría haber todas aquellas innúmeras variantes de la conducta sexual que de antemano no

cuentan siquiera con una satisfacción y que, no obstante, son buscadas únicamente por el placer que acarrean y que les es inherente. Freud había designado esta forma del placer como *Vorlust*, o sea «placer previo» o «pre-placer», unificándolo así, más o menos, con el placer de la satisfacción. Sin embargo, una vez más dejó de entrever que esta vivencia de placer tiene un matiz completamente distinto del placer de la satisfacción pulsional. (Por lo demás, no está probado, en absoluto, que vivencias de un acento positivo de espera o de «alegría previa» tengan que parecerse cualitativamente a su realización; sobre este tema no parece que exista investigación alguna.)

Se podría subsumar todo comportamiento que brota del interés sexual, pero que no apunta inmediatamente, o en absoluto, hacia la satisfacción, bajo el título global de lo «erótico» o «erotismo».

Es preciso referirnos a este respecto a un concepto que, según parece, nos podrá conducir a una idea sumamente valiosa. Tanto en las descripciones de la vida amorosa humana, y especialmente en las de origen oriental, como también en las de los procesos de fecundación en los animales, encontramos repetidamente el giro «*juego de amor*». Las lenguas occidentales parecen emplear este giro sólo en pocas ocasiones. Sin embargo, encierra un sentido más profundo. Carlota Bühler observa que el comportamiento «sexual» de los jóvenes inmaduros se halla en la misma relación con la conducta sexual madura que el «juego» con la «obra». La importancia de esta frase para la comprensión de la así llamada «sexualidad del niño» se destacará en otro capítulo. Aquí es preciso hacerse la siguiente reflexión: el juego va, desde luego, dejando paulatinamente de constituir todo el contenido de la vida, o de ser la (punto menos que) única forma de actividad intencionada o consciente, mas no por ello desaparece *por completo* de la vida de la persona madura; giros como «juego de naipes», «actividad juguetona», etc., son otras tantas pruebas de que también para el adulto el momento llamado «juego» posee aún cierta participación en el contenido de la vida. Recuérdese la frase de Nietzsche acerca del «niño en el varón» que quiere jugar. Probablemente no hay ni un solo aspecto del comportamiento humano que no pueda cobrar un carácter también «juguetón» (1). Ello vale igualmente para la conducta sexual. Aunque desde hace mucho tiempo haya llegado a ser posible su «forma seria», el juego no cesa por ello de resultar excitante ni deja de aportar placer. Lo que acabamos de llamar «erotismo», en el fondo, no es acaso otra cosa sino un juego (o bien una conducta muy análoga al juego, en el sentido corriente de la palabra) del adulto. El placer lúdrico es, sin embargo, un «placer funcional», o sea un placer — como queda dicho — esencialmente distinto del «placer de satisfacción pulsional».

Hemos observado también que el aspecto sexual de la existencia humana debe enfocarse como entrelazo y entretejido con la totalidad de funciones, actitudes y formas de conducta de la persona; está en una relación de reciprocidad con todo ello. He aquí también la razón de por qué la sexualidad no podría dejar de verse afectada a su vez, siempre y cuando en la personalidad se verifique cualquier cambio esencial. No existe — y ello es de suma importancia — una «sexualidad» constante que permanezca siempre inmutable e incólume en todas las situaciones o contrariedades de la vida, mientras que el «resto» de la persona se metamorfosea. La creencia de que la sexualidad, o la «libido», es una magnitud dada de una vez para siempre y que sólo disminuye en cuanto las fuentes organísmicas (los dispositivos pulsionales arraigados en el cuerpo) empiezan a manar más parcamente, en la edad avanzada, está aún sin probar.

Las estructuras fundamentales y omnipresentes de la personalidad acusan un carácter teleológico. Aun cuando se quisiera negar el teleologismo en nombre de una severa objetividad, no

(1) Véase HUIZINGA, *Homo ludens*, Revista de Occidente. — El concepto del «mero placer funcional», preparado ya por ARISTÓTELES y H. SPENCER, fue introducido por K. BÜHLER. (*N. del T.*)

se podría nunca negar, sin embargo, que toda vida humana y personal se va desenvolviendo conforme a una línea determinada, tendiendo hacia una meta, y que todo el conjunto de su disposición está orientado en dirección al logro de dicho objetivo. Entonces sólo resulta una expresión parcial de esta norma universal: que las estructuras más profundas únicamente se hagan visibles en el obrar y el comportarse.

Que la persona, conscientemente o no, «pueda arreglar su vida» es posible gracias a esta orientación final que le es ónticamente propuesta. Este «plan de vida» (1) se expresa en la «entrevisión de valores» que todo ser humano realiza, o sea en el orden en que — igual si se percata de ello o no — descubre los valores. Su corazón está allí, como dice la Sagrada Escritura, donde se halla su tesoro; este giro metafórico expresa exactamente lo que intentamos circunscribir a la jerga de la Psicología. También la sexualidad se ajustará, pues, a ese *plan de vida*, y uno casi se sentiría tentado a decir que le queda englobada y estructurada. La sexualidad y su desenvolvimiento no son, tal como dijera C. G. Jung en una ocasión, «modélicos» para el desarrollo de la personalidad, pero sí su «reproducción» (2); la sexualidad es, al igual que otros aspectos de la vida —, un

(1) También con la idea del «plan de vida» ALLERS sigue de cerca a su maestro Alfred ADLER, introductor de este concepto. Pocos parecen saber que incluso ORTEGA y GASSET es deudor de este concepto — «vida es plan», «vida es proyecto», «la vida no nos está impuesta, sino propuesta» — del propio ADLER, muchas de cuyas ideas le llegarían por intermedio de ALLERS, a una de cuyas conferencias asistió en Madrid, según parece. La frase últimamente citada no es más que la transposición de una de las frases preferidas de ADLER: *das Leben ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben* («la vida no nos está dada sin más, sino que nos está propuesta como tarea por resolver»), salvando incluso el juego de palabras del original. Sin duda, ALLERS no concibe el «plan de vida» a la manera «inconsciente» de ADLER, aunque tampoco admite que sea algo tan «consciente» como propugnaba ORTEGA. (*N. del T.*)

(2) Juego de palabras intraducible: *vorbildlich* («ideal, modélico») y *abbildlich* («réplica, reproducción»), giro original de ALLERS. (*N. del T.*)

plano sobre el cual viene a proyectarse de cierta manera el «todo» de la persona.

En un cierto sentido, la conducta sexual es incluso un indicador sumamente sensible de las posturas básicas de la personalidad total. Ello es causa de que, siempre y cuando en esta última haya alguna disarmonía, con facilidad suma se produzcan aberraciones incluso en el plano sexual. He aquí, dicho sea de paso, la razón de por qué tales desarreglos aparecen con enorme frecuencia en trastornos de carácter neurótico. Este punto de mira se ha demostrado sumamente fecundo para una mejor comprensión de las aberraciones sexuales y de tantos rasgos del comportamiento anímico durante la pubertad. Sin embargo, antes de poder entrar en la discusión de este tema, será imprescindible hacer algunas observaciones en torno al problema de la así llamada sexualidad de la edad infantil.

LA SEXUALIDAD EN LA EDAD INFANTIL

El problema de la «*sexualidad infantil*» ha sido ampliamente discutido desde la aparición de los *Tres estudios acerca de la teoría sexual*, de Freud.

Para probar la existencia de una sexualidad propiamente dicha en la edad infantil se suelen aducir tres razones: *a*) la aparición indudable en niños pequeños, en ocasiones, de estados de excitación en los órganos sexuales; *b*) la interpretación de determinadas formas de conducta como fenómenos de carácter sexual, y *c*) los resultados de las investigaciones psicoanalíticas. Este último argumento no poseerá, a nuestro modo de ver, ninguna fuerza probatoria mientras la teoría psicoanalítica no quede completamente justificada; sin embargo, como sea que tal eventualidad resulta aleatoria por el hecho de que los puntos de partida en que aquélla se basa son completamente equivocados, tal argumento puede quedar descartado de antemano.

Tampoco el segundo argumento nos merece mayor confianza. En cuanto se fundamente en una «interpretación» de recuerdos de infancia y otras cosas por el estilo, obtenidos por el camino del psicoanálisis, vale lo que acabamos de decir. Sin embargo, también la interpretación de observaciones directas se nos aparece, al mirarla más de cerca, como arbitraria e insostenible. Hace ya varios decenios pusimos de relieve que la aseveración de Freud —la expresión de satisfacción que se observa en el lactante saciado al sumirse en el sueño es idéntica a la satisfacción sexual, y por consiguiente el comportamiento del bebé es de naturaleza «libidinosa»— descansaba en un error lógico patente. En efecto, la identidad de la expresión no demuestra de ninguna manera la identidad de la vivencia (recuérdese las lágrimas del dolor y las lágrimas de la alegría). Del mismo modo que la expresión facial de una persona dormida no nos revela si ha conciliado normalmente el sueño o si se halla bajo los efectos de cloral, veronal, morfina o alcohol, así tampoco se puede saber a qué clase de vivencia íntima se debe la expresión satisfecha. Un rostro feliz tampoco nos anuncia en lo más mínimo el carácter de la dicha que siente la persona. Si, como es lícito suponer, la saciedad del lactante le produce a éste un placer de satisfacción, lo que vemos en él es la expresión de ésta. La interpretación de Freud descansa en una petición de principio; la naturaleza en último análisis «libidinosa» de los instintos, que debería de ser probada, ya se admite de antemano en aquel modo de interpretar.

De la misma manera debemos considerar como absolutamente falta de pruebas la afirmación de que el «jugar» con las partes sexuales, pero asimismo con los lóbulos de las orejas, nariz, labios, dedos de las manos y los pies, tenga que interpretarse como una actividad «autoerótica». Por la sencilla razón de que se puede observar a veces el juego con las partes sexuales, y tal juego no se diferencia manifiestamente en nada de otras actividades idénticas en otras partes del cuerpo, el psicoanálisis freudiano deduce de ello sin más que esta segunda forma de actividades es igualmente de carácter «sexual». Sin embargo, una conclusión tal ya supone de antemano la demostración de la existencia de una «sexualidad infantil». Puesto que la construcción a la inversa resulta lógicamente tan posible como aquélla, es la que parece más convincente: el niño pequeño juega con las partes móviles de su cuerpo, y por consiguiente también con la parte sexual. Sin duda no existe ningún sistema que incurra tan frecuentemente en el error lógico de juicios en círculo vicioso como precisamente el psiconálisis.

Así, pues, el único argumento en pro del supuesto de una «sexualidad» propiamente dicha en el lactante y en el niño pequeño es el de que en ocasiones se presentan en éstos signos manifiestos de excitación sexual; es decir, se observan ciertas deformaciones en los órganos sexuales, como las que *en individuos maduros* anuncian una tal excitación. Pero dicha observación no nos prueba nada más que esto. Equiparar sin más ni más los fenómenos que se observan en niños pequeños y adultos supone como cierto lo que todavía quedaría por probar. Una observación más cuidadosa, que no se viera obstaculizada por tales prejuicios en la determinación de la conducta completa, puede mostrar que si es lícito hablar acaso en algún sentido de una «sexualidad infantil», ésta tiene que ser forzosamente distinta en su esencia de la sexualidad de la persona madura. Hemos aludido ya a la opinión de Carlota Bühler de que la sexualidad infantil se halla en la misma relación con la sexualidad madura como el juego con la «obra». Se descubre, además, que en el niño pequeño no sólo no existe la menor relación entre, por un lado, la así llamada excitación sexual y, por el otro, la ternura, el cariño, la simpatía y el amor, sino que incluso se observa un antagonismo. De este modo, lo que se pueda observar en la edad de la primera infancia como procesos «sexuales» —lo que aún no significa vivencias auténticas de tal índole— tendrá que ser valorado de un modo completamente distinto a como valoramos estos mismos procesos en las personas púberes o maduras. Todas las conclusiones que el psicoanálisis freudiano

y otras teorías, que aceptan con notable falta de crítica algunas afirmaciones de éste, sacan de la pretendida existencia de una «sexualidad infantil», pierden su justificación en el mismo instante en que esta tesis fundamental llega a ser insostenible.

Lo mismo vale también para la aseveración de que la sexualidad madura se produce mediante la fusión de una serie de «instintos parciales» ya existentes desde hacía mucho tiempo en el individuo y que Freud suponía relativamente autónomos, proceso que vendría a ser el contenido propiamente dicho de la pubertad. No entraremos en la discusión de este parecer, cuyo objetivo estriba sin duda en la explicación de las aberraciones sexuales. Desde el punto de vista de la lógica está tan mal fundado y parece tan poco confirmado por los hechos como la mayor parte de las otras tesis de la aludida escuela freudiana, y esto tanto más cuanto que su enfoque de la esencia verdadera de la pubertad pasa igualmente por alto los aspectos más importantes de ésta.

LA PUBERTAD

En efecto, lo que ocupa el centro de cuanto acontece durante la pubertad no es la llegada a la madurez sexual y las vivencias que con ella se relacionan, sino más bien la formación del yo definitivo y la clara separación dialéctica de dicho yo de todo lo que es no-yo. (Es curioso observar que ese carácter «definitivo» sólo es relativo, puesto que en todo momento el yo es susceptible de transformaciones, a veces muy amplias y fundamentales.) El que haya que ver en esto último el momento más esencial de todo cuanto acaece durante la fase de madurez puberal es opinión casi unánime de los psicólogos de la edad juvenil. Sin embargo, para la comprensión de la psique juvenil es imprescindible establecer con toda claridad el sentido de las relaciones dialécticas entre el yo y el no-yo.

Cuando se dice que durante la pubertad se constituye el yo definitivo, ello no significa, de ningún modo, que acaso el niño no posea un yo. Ser un yo es rasgo fundamental de la persona humana. Pero ser un yo y ser consciente de este yo, por ejemplo, en la sensación de sentirse fundamentalmente diferente del no-yo, no es lo mismo. También el idiota o el individuo cretinizado «es» un yo, aun cuando sea totalmente incapaz de cobrar conciencia de ello. Se dice que durante la fase de la pubertad se llega a encontrar el yo definitivo. ¿Por quién? El yo se encuentra a sí mismo: he aquí la mejor fórmula para decirlo, por paradójica que pueda sonar. ¿No solemos decir también que un intelecto, precipitado en la confusión a raíz de vivencias trastornadoras, «vuelve a encontrarse a sí mismo»? Sin embargo, tales frases no nos resultan paradójicas.

Ahora bien, esa paradoja es, ni más ni menos, lo fundamental de toda existencia humana: a saber, que la persona *sea* ella misma y que *se tenga* al mismo tiempo. Ya en el mismo giro «mi yo» se produce la precipitación de la paradoja primigenia. El ser eminentemente paradójico y sempiternamente problemático del Hombre es lo que se le revela a la psique que va madurando. La comprensión de sí mismo, aún cándida y no problemática, del niño se derrumba; es preciso proceder a la construcción de una vida nueva — ¡tarea dificilísima! — sobre una base en su mayor parte incomprensible, y en pleno reconocimiento del carácter paradójico y problemático de la existencia humana. (La propensión, a veces muy marcada, de los jóvenes a interminables meditaciones y a especulaciones filosóficas no es más que un reflejo de la metamorfosis que se va realizando en las honduras del *sí-mismo*.)

Puesto que en este libro no se trata de redactar una Psicología general de la edad juvenil ni una Pedagogía general, no nos es posible entrar en exposiciones pormenorizadas de este tema. Rozamos aquí uno de aquellos puntos cuyo esclarecimiento sólo es posible a la luz de una Antropología Filosófica erigida sobre cimientos ontológicos. Una tal Antropología debería darse

cuenta del principio fundamental y universal de la analogía del ser; tendría que recordar un principio olvidado, en detrimento de toda verdadera comprensión del ser humano y por consiguiente también de toda Psicología pedagógica. Nos referimos a aquella distinción que la Escolástica estableció entre *existencia* y *esencia*. La bifurcación de *existentia* y *essentia* constituye, en efecto, el fundamento ontológico de la posibilidad, y por tanto del devenir y de la evolución en el Hombre; pero al mismo tiempo hace posible que éste sea capaz de entrever de alguna manera sus propias posibilidades, tenga así presente una imagen posible de su *sí-mismo* y la persiga como un ideal. Pues bien, esta relación óntica fundamental se le revela al ser humano por vez primera precisamente durante la adolescencia; con ello, el propio yo se le aparece como un problema y una tarea. En esta circunstancia radica la inseguridad tan característica en esta edad de la vida.

Un enfoque tal del estado de los jóvenes minimiza hasta cierto punto la importancia de la maduración sexual. Ésta, aun así, es bastante importante; origina a la educación no pocas dificultades y llega a ser fuente de muchas pugnas interiores; sin embargo, no deja de ser nunca, pese a todo, un mero fenómeno parcial dentro del conjunto de la metamorfosis fundamental de la personalidad total. Resultaría excesivamente simplista el querer reducir todas las dificultades de aquellos años de la vida al «despertar del instinto sexual». Por lo demás, conocemos no pocos casos en los que el desenvolvimiento corporal y la maduración de la personalidad ni siquiera coinciden en el tiempo. Entre la llegada a una completa madurez corporal — y, por tanto, también sexual — y el acabamiento del proceso de maduración de la personalidad pasa a veces largo tiempo, de tal forma que después de diez o más años puede presentarse otro nuevo período de crisis. Como es muy comprensible, la Ciencia de la Educación sabe bien poco de tales cosas, puesto que las personas de treinta años se hallan ya completamente fuera del sector de experiencias de los pedagogos. El médico y el director de con-

ciencia conocen bien, en cambio, tales fenómenos, que se les presentan a menudo como dolencias de tipo neurótico o en forma de crisis religiosas. Y muchas veces, desgraciadamente, estas crisis no son comprendidas como tales.

La situación existencial que acabamos de señalar, aunque sólo de pasada, así como cierta conciencia de ella más bien confusa y sólo obscuramente intuida, constituyen una fuente de *inseguridad*. Ésta es, por un lado, la característica del puesto ontológico del Hombre, y como tal, al mismo tiempo una vivencia. La situación óntica de la inseguridad hace posible que se llegue a la vivencia de ella; en cambio, no *toda* vivencia de inseguridad sería ya automáticamente un cobro de conciencia efectiva de dicha situación del ser. De saber los humanos que su puesto en el Ser en general, y como entes en lo esencial, tendría que determinarse como «inseguridad», entonces dejarían de considerar sus experiencias de cualquier inseguridad concreta como punto menos que otras tantas injusticias que se les inflige.

Por regla general, la juventud posee una sensibilidad más viva para determinados problemas de la existencia humana. Del mismo modo que a la persona joven le afecta más cualquier injusticia y se entusiasma más fácilmente por cualquier forma de grandeza, así también se muestra a menudo más permeable a los problemas últimos, aun cuando le falte por un lado el instrumental adecuado y asimismo la posibilidad de entrever estas cuestiones en toda su profundidad. Los jóvenes se ven impedidos en su búsqueda de solución no sólo por ello, sino incluso por la indiferencia demasiado difundida de los adultos, cuyo modo de pensar, atrapado en las cuitas de la vida de cada día, les induce a rechazar de antemano tales lucubraciones «superfluas». Otro impedimento es la indiferencia roma de la mayoría de las personas frente a los problemas supremos de su propia existencia; por consiguiente, la juventud no encuentra ningún eco a su desorientación y a su búsqueda.

A lo sumo suele decirse a los jóvenes: «Cuando yo era joven,

también a mí me preocupaba algún que otro problema por el estilo. Espera a ser algo mayor, y entonces también a ti se te esfumarán tales preocupaciones». ¡Consuelo totalmente insuficiente para el joven! En efecto, no sólo sus problemas brotan de su permeabilidad ante la suprema problemática de la Humanidad, sino de una inseguridad agobiante que le acosa y en la que se halla enmarañado realmente. Y es que la juventud tiene razones más que suficientes para sentirse insegura. Si el niño se sentía inseguro a raíz de la experiencia vivida de su propia debilidad y pequeñez, a causa de su incapacidad de comprender el mundo y prever la marcha de éste, al menos el poder, nunca puesto en duda, de sus padres le brindaba protección y amparo. Sin embargo, aproximadamente a los siete años de edad, el niño está ya bastante bien orientado en su pequeño mundo, conoce sus propias fuerzas y la ayuda que puede esperar de los demás, de modo que se siente suficientemente seguro ante las situaciones corrientes de la vida, aunque la inseguridad pueda surgir nuevamente en él ante otras que le resultan desconocidas. Ahora bien, esta situación más o menos segura se pierde por completo en cuanto se inician los cambios de la pubertad. El mundo cobra de repente un aspecto nuevo y en parte aterrador. La propia personalidad, que hasta aquel momento no había llegado a constituir ningún problema, se convierte en fuente de interrogantes inquietantes y de experiencias extrañas. El sí-mismo de esta noche no sabe, por decirlo así, cómo va a despertarse mañana por la mañana.

También el despertar de la sexualidad, las sensaciones de cariz nuevo y la atracción por el sexo opuesto, que a menudo se experimentan de una manera recalcitrante, contribuyen por su parte al aumento de la inseguridad. Sin embargo, querer explicar el carácter peculiar de la existencia juvenil única y exclusivamente por tales motivos sería caer en una torpe unilateralidad. La inquietud engendrada por la sexualidad no es más que un segmento parcial de aquella inquietud general que es consecuencia de las hondas transformaciones de la personalidad. Así, pues, la sexualidad será no sólo una de las causas, sino al mismo tiempo una expresión de aquella inseguridad general que arraiga precisamente en las mayores profundidades. De ahí el deber de la educación de observar durante todos aquellos años, con esmerado cuidado, las transformaciones generales que se van verificando. Si se enfocase el problema de la educación de los jóvenes y adolescentes como un mero problema de «educación sexual», entonces los resultados así obtenidos serían, según toda probabilidad, sumamente deplorables. La limitación, la renuncia, la explicación y los sermones no bastan para la consecución de un comportamiento sexual adecuado, y mucho menos todavía para una debida formación del carácter total.

La inseguridad en el terreno de lo sexual engendra asimismo una incertidumbre acerca del sexo del *partner* que es preciso elegir. ¡Se ha escrito tanto y cuanto acerca de tendencias homosexuales que surgen durante la edad juvenil y luego se desvanecen (o son «reprimidas»), pero que se conservarían en caso de una evolución anormal! La teoría de una pretendida bisexualidad congénita general, en la que suelen basarse tales lucubraciones, ha sido rechazada, por injustificada, en uno de los subcapítulos precedentes. Es mucho más justo hablar de una sexualidad *todavía indiferenciada*, o de una *inseguridad de los objetivos* de la sexualidad juvenil.

Posiblemente, en un principio, ni siquiera se manifiesta nada específicamente sexual en la vivencia y conducta *aparentemente* homosexual; todo este capítulo de hechos se nos aparece más bien como expresión de una orientación universal de la juventud que Karl Bühler ha denominado *necesidad de complementación*. Resulta que en el adolescente, a consecuencia de la falta de claridad de su imagen del mundo y de la postura de su yo, aún no se perfilan debidamente las diversas posibilidades y modalidades de las relaciones interhumanas; tampoco sabe diferenciar la inclinación específicamente sexual del deseo de un «segundo yo» en general.

De todas formas, las tendencias hacia personas del propio

sexo se vuelven más marcadas en aquellos casos en que existe una *inseguridad acerca del propio papel sexual;* esta fórmula feliz ha sido acuñada por la Psicología del Individuo de Alfred Adler. Dicha inseguridad es casi siempre consecuencia de determinadas faltas cometidas en la educación. Cuando se educa a una muchacha —por razones que aquí no hacen el caso— como si fuera un muchacho, vistiéndola como tal y haciéndola adoptar un estilo de vida varonil, o cuando, por el contrario, se educa a un muchacho como si fuera una hembra, entonces la personalidad juvenil se ve agobiada por un conflicto entre las actitudes naturales del sexo congénito y las actitudes contrarias impuestas o sólo involuntariamente inducidas por la educación. Sobra completamente toda hipótesis de alguna «predisposición perversa» o de una pretendida «inversión congénita».

Fue un mérito del psicoanálisis freudiano el haber combatido con energía la teoría de la homosexualidad congénita (y con ello la convicción pesimista de que las tendencias de tipo homosexual no pueden ser influenciadas por la educación o la psicoterapia). Desde luego, tampoco podemos ir mucho más lejos en el camino de un tal reconocimiento de méritos de la doctrina freudiana. Ésta habla de la homosexualidad como de una inclinación hacia un «objeto sexual» falso. Ya en la misma elección de tales términos, el psicoanálisis freudiano revela sin demora su postura eminentemente naturalista; no conoce a ninguna «persona»», sino tan sólo un «objeto» en que se pueda descargar la tensión pulsional y lograr de este modo la satisfacción de los instintos. Una teoría tal no establece ninguna diferencia esencial entre cosas y personas; todo cuanto pueda ser apetecido y deseado en el mundo circundante es simplemente un mero «objeto» y nada más. Naturalmente, la sexualidad puede encontrar satisfacción también en un «objeto»; sin embargo, una actitud que tenga por finalidad una tal satisfacción es todo menos «amor», e incluso más bien lo contrario: una conducta desprovista de todo amor y que sólo busca lo suyo. Ahora bien, lo que la juventud busca primariamente no es un objeto para satisfacer sus apetencias sexuales. (Que tales deseos surjan de un modo secundario se sobreentiende sin más; pero estos deseos suelen ser completamente periféricos y no corresponden al proceso vivencial más profundo.) Lo que la juventud busca es *un alma.*

Se trata, en efecto, de uno de los rasgos más esenciales y de más honda raigambre de la naturaleza humana: la nostalgia de rebasar las fronteras demasiado estrechas de la propia personalidad, fundirse en uno con un «tú» y superar la soledad que late en el fondo de toda alma. Ahora bien, la soledad a la que acabamos de referirnos no es el mero «estarse solo» trivial de un ser humano que aún no dispone de suficientes relaciones humanas, todavía no tiene un amigo «verdadero» ni a nadie «con quien pueda comunicarse sin reserva»; nos referimos aquí más bien a un momento supremo, metafísico, del modo de ser esencial de la existencia humana. El Hombre está esencialmente solo, y ni siquiera puede evitar el hallarse a solas (1).

Ya un objeto individual cualquiera es «inefable» (*individuum ineffabile*), por la sencilla razón de que nuestros vocablos sólo expresan lo general (*universal*), esto es, el género y el modo, pero nunca algo que exista concreta e individualmente; sin embargo, la persona humana es siempre, más allá de ello, algo absolutamente único, es unicidad irrepetible. La singularidad o unicidad humana es siempre algo inefable, y por consiguiente tampoco el yo podría nunca «explicarse» de una manera absoluta y completa; en verdad, no hay ningún camino capaz de conducir del

(1) Acaso no sea necesario insistir, ante un público de lectores de habla española, en la necesidad de diferenciar claramente entre la «soledad» por insuficiencia de relaciones humanas y una soledad neurótica, que en alemán se designa por *Vereinsamung* y en francés por *esseulement* (en oposición a *Einsamkeit* y *solitude*), después de las observaciones de ORTEGA Y GASSET sobre este tema. Citemos, sin embargo, la frase «metafísica», inconscientemente cristiana, de Marcel PROUST: *Chaque être est bien seul,* así como el hermoso verso del Paul VALÉRY: *Oh combien seul devant Dieu, combien seul!* (*N. del T.*)

último centro de una persona al de otra. Tampoco la máxima armonía, la más hermosa consonancia de dos almas, es capaz de suprimir y levantar esta postrera soledad. Esa soledad es una de las maneras con las que a la persona humana se le revela la esencial finitud y limitación de su ser. Al igual que los demás problemas metafísicos en los que se trata del ser mismo del Hombre, también este problema es experimentado durante los años juveniles con una vivacidad peculiar.

Durante el período referido, el joven aún cree firmemente en la posibilidad de una solución de todos los problemas, desde el del *perpetum mobile* hasta las cuestiones más sublimes de la Humanidad, a pesar de los vanos intentos realizados durante milenios. La espiritualidad de la juventud es sumamente «humanística»; está caracterizada por la fe en el poder del Hombre, capaz de «renovar la faz del mundo», y por la posibilidad de una creación de sí mismo.

Debe ser, pues, una de las tareas de la educación preservar esta cándida fe de un derrumbamiento completo y conservarla viva dentro de las fronteras de nuestra condición. La persona debe aprender que ella no es la creadora de las cosas (por muy grande que sea su fuerza): *emitte spiritum Tuum et creabuntur; et renovabis faciem terrae* («Emite Tu espíritu y serán creados; y renovarás la faz de la tierra...). Debe saber también que sí está llamada a colaborar de una manera creadora, y que no cabe permitir que el impulso y el idealismo de la juventud se hundan en la simpleza y la trivialidad de la vida cotidiana.

FANTASIAS Y ENSUEÑOS

La juventud propende siempre a ocuparse de las cosas de índole sexual mediante pensamientos, fantasías o incluso actuando. La causa de todo ello no estriba tan sólo en la creciente frecuencia e intensidad de excitaciones y sensaciones sexuales.

Fantasear y soñar son, como es sabido, características de la edad juvenil.

Tales fantasías y sueños a ojos abiertos suelen tener, desde luego, contenidos sumamente variados; sin embargo, casi todos podrían ser interpretados al fin y al cabo como sueños de «grandeza». Gran parte de tales fantasías no tienen absolutamente nada que ver con lo sexual; en unas, tales momentos sexuales sólo intervienen de una manera poco marcada, mientras que en otras les corresponde al contrario un papel principal y central, incluso constituyen el núcleo y meollo mismo del soñar despierto. No vamos a entrar en este lugar en la discusión de todas las numerosísimas teorías del ensueño, mas es preciso recordar que el sueño nocturno y el soñar despierto tienen importancia y pueden expresar algo que no se pone inmediatamente de manifiesto en su fenomenología misma.

Esta convicción se remonta hasta tiempos inmemoriales; gracias al psicoanálisis de Freud, la idea de una «interpretación de los sueños» ha venido gozando de extraordinaria difusión, a pesar de que nosotros no aceptemos el enfoque de esta clase de problemas de la referida escuela (1).

Para comprender el sentido del sueño no hay que recurrir a móviles orgánico-pulsionales; si éstos pudieran constituir el contenido onírico propiamente dicho, entonces los sueños puramente sexuales no requerirán ninguna interpretación ulterior, porque en tal caso no acusarían ningún carácter «simbólico». Ahora bien, hemos señalado ya que, a nuestro modo de ver, incluso la vivencia y el comportamiento sexuales pueden ser a su vez «símbolos», es decir, expresión substitutiva de algo distinto, por la sencilla razón de que no podemos descubrir la esencia del

(1) Véase sobre estos temas: Oliver BRACHFELD, *Cómo interpretar los sueños* (Janés, Barcelona) y sobre todo el excelente libro del R. P. Pedro MESEGUER, S. J., *El Secreto de los sueños* (Razón y Fe, Madrid, 1956). (*N. del T.*)

Hombre tan sólo en lo meramente-organísmico, y por consiguiente tampoco en lo solamente-pulsional.

Los niños suelen poseer una facultad para la creación de fantasías o sueños despiertos que rebasa considerablemente todo cuanto se pueda encontrar de semejante, en general, en el adulto. Son capaces de construir «castillos en el aire» sin necesidad de valerse para ello de la menor partícula del mundo real. Sus sueños a ojos abiertos resultan a veces tan vivos y tan parecidos a lo real que pierden la facultad de discriminar entre sueño y realidad. Los *Anschauungsbilder* o «imágenes de la representación», descubiertas por Urbantschitsch y examinadas luego muy minuciosamente por E. R. Jaensch (1), son características de la edad infantil; constituyen una especie de transición de la representación a la percepción, y poseen cierta forma de realidad en sí, que favorece considerablemente la ilusión pensada. Conforme vaya creciendo, el niño irá aprendiendo a diferenciar debidamente entre sueño o imaginación y realidad; su facultad «eidética» para producir imágenes de la representación irá disminuyendo simultáneamente. Sin embargo, la necesidad de crear para sí mismo y para su uso personalísimo todo un pequeño mundo peculiar, un mundo de fantasía, puede continuar subsistiendo.

Hay para ello no pocas razones: la fantasía no sólo hace posible una vida en la que todas las ventajas de la realidad aparecen extintas y los deseos del soñador se realizan, sino también un mundo que se halla absolutamente supeditado a la voluntad de su todopoderoso creador. Sin embargo, en la medida en que el poder del fantasear libremente creador vaya disminuyendo, se

(1) El autor se refiere aquí al así llamado *eidetismo*, observado sobre todo en Alemania. Se entiende por éste una forma peculiar de la percepción: por ejemplo, un niño escolar sólo echa una ojeada sobre un mapa colgado en la pared, luego le vuelve la espalda, pero es capaz de «leer» los nombres de lugares en el mapa *como si* continuara teniéndolo ante los ojos. (*N. del T.*)

hará necesario englobar en el mundo de los sueños también un pedazo de la vida real, para brindarle a aquél un soporte y un apoyo. Ya el niño pequeño necesita a veces esta forma de apoyarse en la realidad como punto de partida; un tronco de árbol se convierte para él en un trono, un bastón en una espada o un fusil, una silla en un caballo, un banco en un barco, etc. Tales juegos «infantiles» no ofrecen ya ningún interés y pierden todo sentido para niños algo mayores. Tampoco consiguen ya transformar interpretativamente tales objetos o situaciones mediante la fantasía de tal forma que éstas puedan satisfacer los postulados y condiciones del mundo onírico. En muchos casos es preciso, para hacer posible la estructuración de fantasías e imaginaciones, valerse de una nueva realidad palpable e impresionante. Allí está la sexualidad para cumplir con tales condiciones.

Las fantasías de contenido sexual acusan generalmente una característica que las hace aparecer como especialmente idóneas para los fines de la espiritualidad juvenil. Sabido es que la juventud es por un lado expansiva: siente la necesidad íntima de hablar de sus problemas y dificultades; mas por el otro lado se muestra a menudo sumamente reacia a abrirse y revelar su interior y —por así decirlo— rebasar las fronteras de su propia esfera personal. Los jóvenes nos permiten entrever en su comportamiento una oscilación a veces muy brusca entre una actitud permeable al mundo, extravertida, y una postura cerril, vuelta hacia dentro. Esta última actitud significa al mismo tiempo la incapacidad, o por lo menos una inhibición de toda penetración en la realidad exterior circundante. Cuanto más predomine una tal postura «introvertida» (como se la viene designando hoy), tanto más la persona propenderá a substituir la realidad, con la que choca y que le dice bien poco, por otro mundo que corresponda mucho mejor a sus propias necesidades individuales; ahora bien, la realidad nunca se deja excluir completamente; incluso para la construcción de un mundo de ensueños y fantasías es preciso por lo menos un pedazo suyo. La realidad es experimentada como algo que se nos va imponiendo, y que se

muestra y se comprueba como algo independiente de nosotros, de nuestra voluntad personal, en su Aquí y Ahora y Así. También a lo sexual le corresponde, pues, no por encontrarse en y dentro de nosotros mismos, algo de dicho carácter independiente de lo real. Irrumpe en nosotros, nos acomete y nos asalta; rompe la quietud de lo cotidiano, parece ser completamente independiente de nuestra voluntad y se muestra indomable e imprevisible. Está dentro de nosotros, y, no obstante, le resulta a nuestro yo, a nuestro sí-mismo, más propio de algo externo, mucho más que, por ejemplo, el dolor físico y otras sensaciones orgánicas.

La vivencia sexual acusa en forma especialmente marcada aquella curiosa duplicidad que experimentamos en relación con nuestro propio cuerpo: éste es «nuestro», de manera completamente distinta a cualquier otro objeto exterior; pero al mismo tiempo no lo concebimos como el todo de «nosotros mismos». Decimos: «Me he hecho daño», pero también: «Mi mano me hace daño», e incluso: «Me he hecho daño en la mano», casi como si dijéramos: «He roto mi estuche de cigarrillos», o sea como si nuestra mano fuese un objeto de nuestra posesión.

La sexualidad suministra un material que sirve para la construcción de fantasías, del mismo modo que con la madera, el acero o el cemento armado se construyen casas, iglesias, torres, puentes, pudiendo realizar tales construcciones en un estilo gótico, románico, bizantino, barroco, moderno, etc.; sin embargo, independientemente de todas las diferencias de su aspecto exterior, constarán de cemento armado, acero o madera. Aquellas fantasías, cuya materia prima, por decirlo así, haya sido tomada de la experiencia sexual, constan por regla general de imágenes, ideas y deseos sexuales; pero pueden ser tan distintas entre sí como lo es una iglesia, verbigracia, de un puente. El carácter manifiestamente sexual de una fantasía prueba que también su sentido más íntimo tiene que pertenecer siempre y forzosamente al mismo reino.

La propensión a soñar despierto con contenidos de tipo sexual no es, pues, siempre y absolutamente, el signo revelador de un

«instinto sexual muy vivo», ni tampoco de un derrumbamiento moral; puede traducirse en ella sencillamente la sensación que experimenta una persona de no encontrarse en consonancia con la realidad que le circunda, así como su necesidad de buscar refugio en un mundo de ensueños, mundo que luego — por las razones que acabamos de indicar — puede ser construido con material sexual.

Por esta razón, en muchos casos, la lucha del educador contra deslices sexuales y otros fenómenos análogos no conduce al resultado apetecido; las causas de todo ello no deben buscarse precisamente y de una manera directa en lo sexual, sino en otras esferas de la persona.

EL HALLAZGO DEL YO Y LA SEXUALIDAD

Tenemos que preguntarnos qué papel le corresponde a la sexualidad en el proceso que se va realizando en la juventud con vistas a encontrar el propio yo, y qué importancia puede tener en ello el despertar sexual. Esta importancia no puede consistir única y exclusivamente en la madurez corporal ni en la posibilidad de ésta de engendrar y concebir; el ensanchamiento de la autoexperiencia corporal sería todavía demasiado poco. El primer aspecto aludido ni siquiera se manifiesta en la vivencia, tal como ya queda dicho; el segundo no le resulta adecuado al espacio que ocupa la sexualidad.

No pocos autores suelen esbozarnos un cuadro del estado psíquico de los adolescentes que, desde luego, no corresponde a la realidad. Hemos leído, y aún leemos a menudo, descripciones en la literatura psicológica, pedagógica y sobre todo novelística que quieren hacernos creer que la juventud se halla ocupada y preocupada sempiterna y exclusivamente en y por el problema sexual. Hace ya bastantes años, Mussolini, a la sazón en el poder, intimó a los escritores de su país a que buscaran por fin otros temas; el *problema triangolare* se hallaba agotado ya y no estaba en el orden del día. Sería necesario dirigir otra adver-